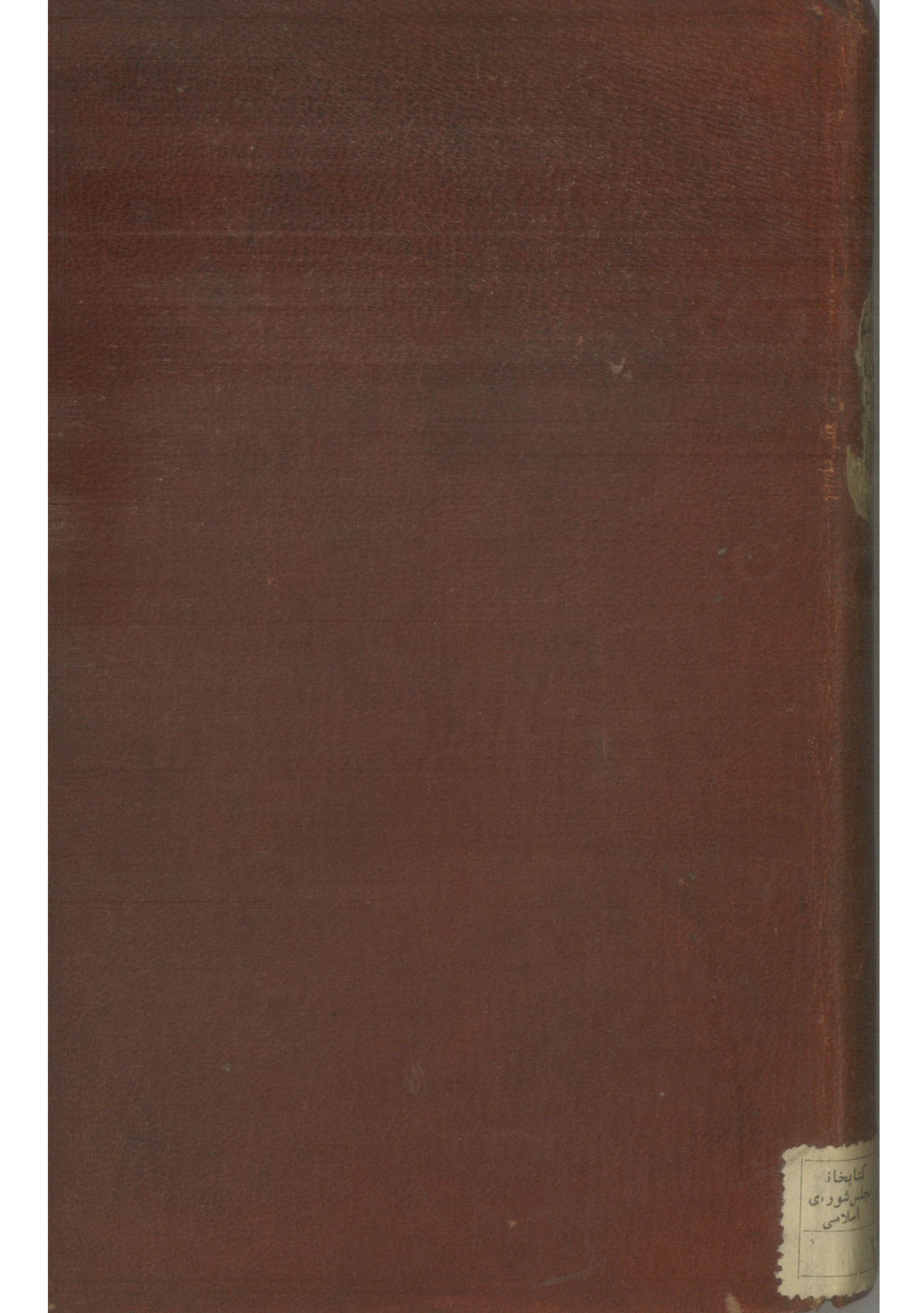
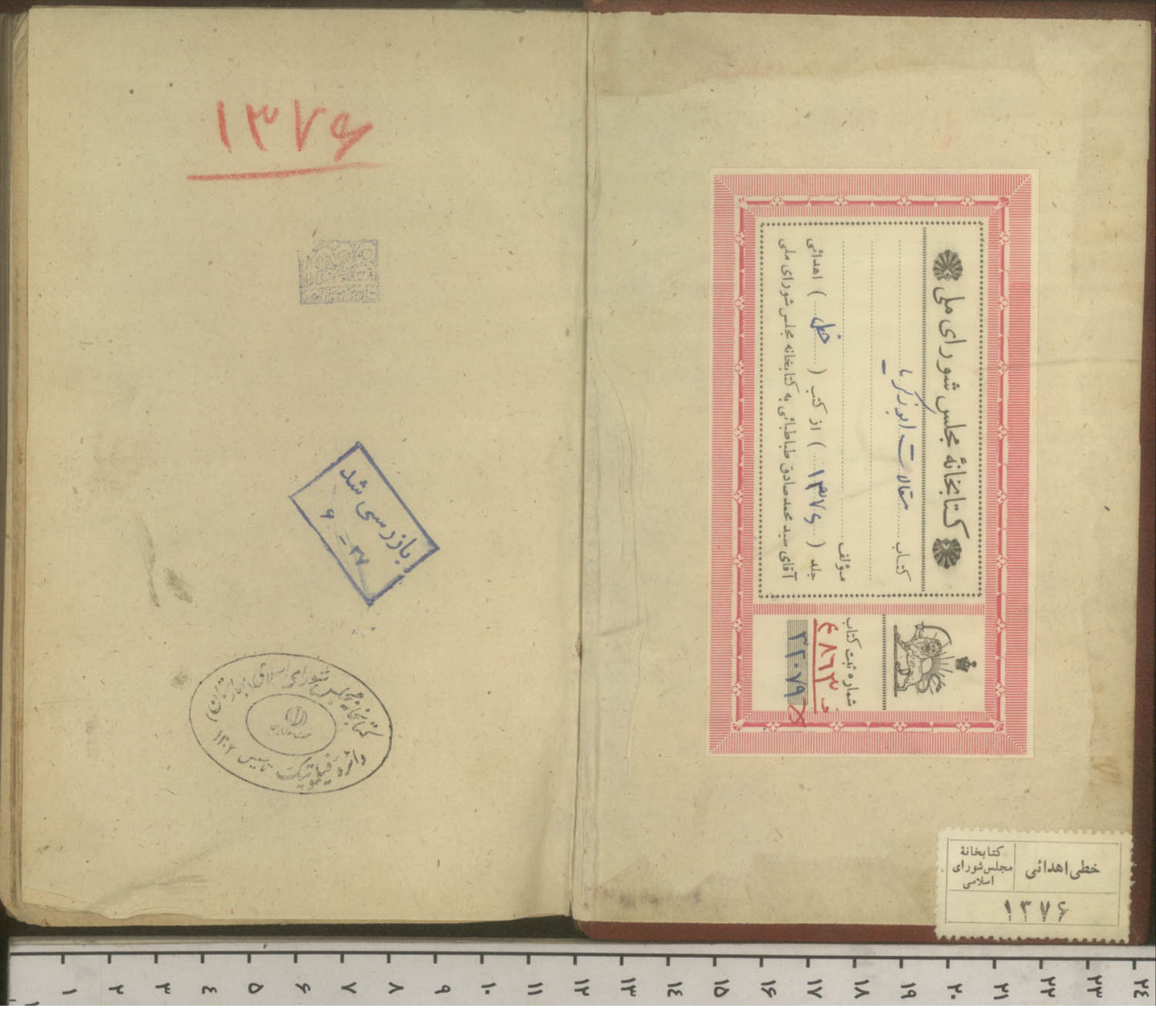



۱۳۷۶
بازرسی شد
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۳۷۶

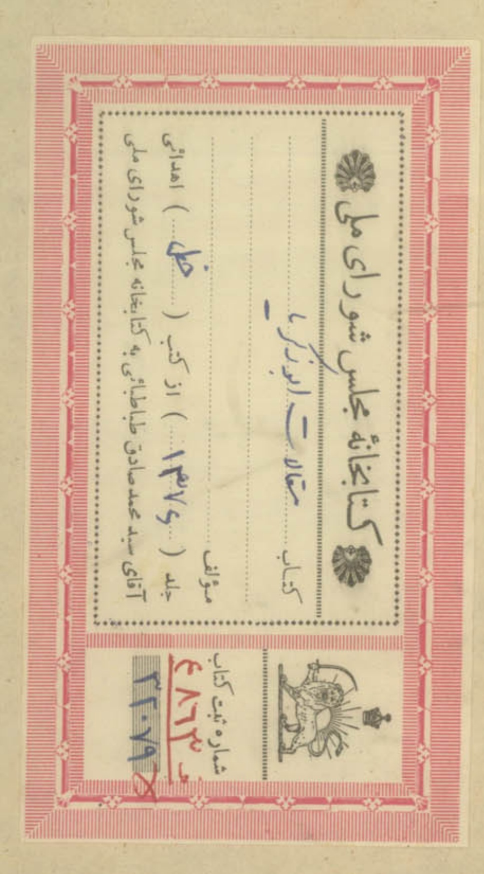


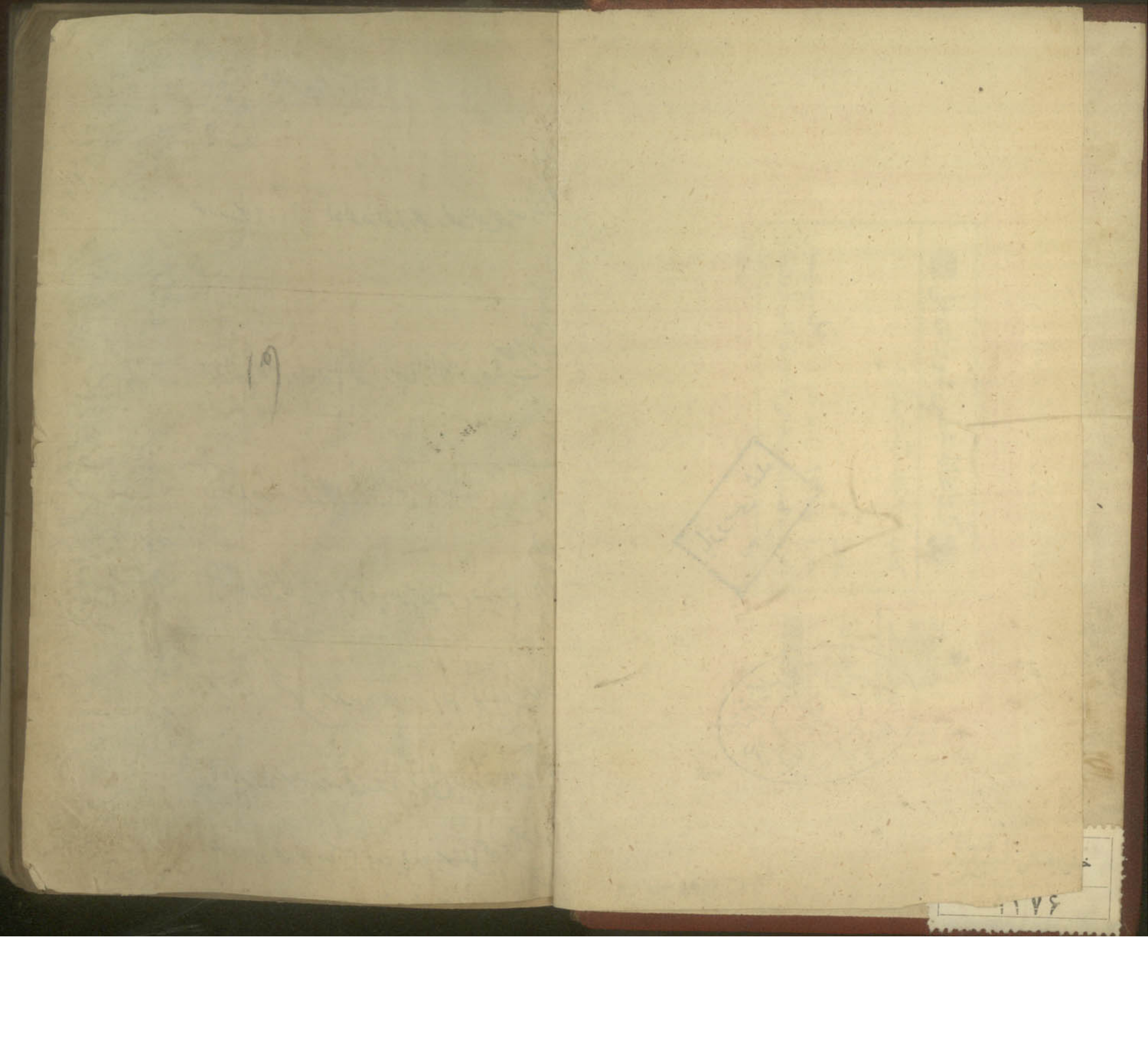
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب مقالات ابوزکریا
مؤلف
جلد (۱۳۷۶) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۸۶۳
۳۲۰۷۹
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۱۳۷۶
بازرسی شد
۳۷ – ۶
۱۳۷۶




بازرسی شد
۳۷ - ۶




کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
جلد (۱۳۷۶) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۸۶۳
۲۰۷۹



مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في تبيين الفصل بين
صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا

ان غرضنا في كلامنا هذا تبيين الفصل او الفصول بين صناعتي النحو
العربي والمنطق الفلسفي والسبيل الى معرفة الفصول المقومة لكل
مطلوب ذي فصول تحليل حده ان كان قد تقدم وجوده
اذ التقدم في استخراج اجزائه ان لم يكن قد سبق استخراجها
اذ كان كل حد حقيقي مشتملا لا محالة اما على جنس المحدود واما على مقوم
مقامها واذ كان ذلك كذلك فمن البين انه ينبغي لنا ان نبتدي
بطلب اجزاء حد كل واحدة من هاتين الصناعتين اذ لم يقع الينا حد لهما
فنقول انه كان هذان العلمان يوصفان بانهما صناعتان فان صناعة
النحو العربي هي صناعة ما وكذلك صناعة المنطق الفلسفي هي صناعة ما
وكان هذا الوصف لازما لهما من جهة ما هما صناعتان وكان كل معنى

يشترك فيه ذاتان مختلفتان اذ كان اشتراكهما فيه بجهتها لا بالعرض
فهو جنس لهما وجب ضرورة ان يكون معنى الصناعة جنسا لصناعة النحو
وانما اشير باسم النحو في سائر كلامي هذا الى نحو العرب دون غيره فاما
ما فهم عني ولصناعة المنطق وكذلك ينبغي ان يفهم عني باسم المنطق المنطق الذي
هو اداة الفلسفة دون غيره ولما كان حد الصناعة هو القول انها قوة
فاعلة في موضوع مع فكر صحيح نحو غرض من الاغراض وجب ضرورة
ان يكون لهاتين الصناعتين موضوع تفعل فيه وغرض تقصد اليه
هو مفعولها وان شئت فقل فعلها وهو ايضا غايتها وهذان المعنيان
اعني الموضوع والعرض هما مقومان لذاتيهما اذ كان ذلك
كذلك فقد ظهر انه انما ينبغي لنا ان نطلب فصولهما من هذين المعنيين
وذلك انه يجب ان يكون اختلافهما اما في واحد من هذين واما فيهما
جميعا فان من الصناعات ما موضوعها وعرضها جميعا فان من الصناعات
كالفلسفة فانها تخالف الصناعات الاخر بان موضوعها خاص لها وهو
جميع الموجودات باسرها وبان عرضها ايضا خاص لها وهو
ادراك حقايق الموجودات كلها بما هي موجودات وليس في الصناعات
ما عرضه ذلك غيرها ومنها صناعات توافق بعض الصناعات الاخر في موضوعها

بمنزلة

ونخالفها ويعرضها كصناعة الرياضة من صناعة الطب وذلك ان
موضوع هاتين الصناعتين موضوع واحد وهو بدن الانسان وعرضا
هما مختلفان فان غرض الرياضة افادة بدن الانسان التهيؤ
الملايم للصراع والمباطشة واما غرض الطب فافادة الصحة ومنها
صناعات توافق صناعات اخر في اغراضها وتخالفها في موضوعاتها
بمنزلة الطب من البيطرة فان الموضوع للبيطرة اجسام حيوان غير
ناطق كالخيل مثلا واما الموضوع للطب فابدان الانس وغرض هاتين
الصناعتين واحد وهو افادة الصحة وليس يمكن ان يوجد صناعتان
متفقتان في [illegible] والغرض جميعا وذلك انهما حينئذ ليستا صناعتين
بل صناعة واحدة بعينها فاذ قد لخصنا هذه المعاني فينبغي ان نظر بعد ذلك
هل هي تتفق صناعة النحو وصناعة المنطق في احد هذين وتختلفان
بالاخر منهما او تختلفان بهما جميعا او تتفقان بهما جميعا والسبيل الى
ذلك ان نبتدي فنبين ما الموضوع لصناعة النحو وما غرضها فانا
اذا علمنا ذلك ظهر لنا اتفاقهما او اختلافهما وحصلت لنا مهيتها
بما الدال عليها حد هما فاقول ان الموضوع لصناعة النحو هو الالفاظ وذلك
مبين اذ نحن علمنا ما هو الموضوع للصناعة على الاطلاق فالموضوع للصناعة

هو ما ينفعل فيه الصناعة فعلها وان شئت فقل مفعولها مثال ذلك ان
الموضوع لصناعة النجارة هو الخشب وذلك انه هو الذي ينفعل فيه فعلها
اعني الذي يكسبه صورة السرير مثلا او صورة الباب او غيرهما مما تفعله
النجارة وكذلك موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اللذان
ينفعل فيهما فعلها وهو الكسب بها صورة الكاس او الابريق او ما اشبههما
وكذلك موضوع صناعة البنا هو الحجارة واللبن وهما اللذان ينفعل فيهما
فعلها وهو تركيبهما ضربا من التركيب يتم به صورة البيت فاذ كان
الموضوع للصناعة هو الشي الذي ينفعل فيه فعلها فالموضوع اذاً لصناعة النحو
ما ينفعل فيه ومن البين ان فعلها هو ان يضم الالفاظ [illegible] وتجمعها ويكسرها والجملة
ان يحركها حركات ما او يسكنها سكونا ما بحسب ما يحركها ويسكنها العرب
واذا كان فعل النحو تحريكا ما وتسكينا ما وكان هذان انما هما في الالفاظ
اذاً هي موضوع النحو فقد تبين ما موضوع صناعة النحو فاما غرضها فيتبين اذا
نحن علمنا ما غرض الصناعة على الاطلاق وان شئت فقل فعلها او مفعولها
وان شئت فقل غايتها فان غرض الصناعة هو الذي يقصده وهو ايضا
فعلها من قبل انه هو الذي تحدثه في موضوعها وهو ايضا غايتها من قبل انه

الذي اذا انتهت اليه سكنت عن حركتها مثال ذلك ان غرض
صناعة الطب انما هو الصحة وذلك انها هي المقصودة منها وهي التي تحدثها
في موضوعها وهو بدن الانسان وهي التي اذا انتهت اليها سكنت
عن حركتها واذ قد لخصنا ذلك فلننظر ما الذي تفعله صناعة النحو في الالفاظ
التي هي موضوعها فانا نجد ذلك هو ضمها اياها وفتحها وكسرها وبالجملة
تحريكها وتسكينها بحسب تحريك وتسكين العرب اياها فان ذلك
هو الذي تقصده وهو الذي تحدثه فيها وهو الذي اذا انتهت اليه
سكنت عن حركتها والدليل على ذلك ان الفرق بين الالفاظ المعربة
والالفاظ غير المعربة هو ان تلك محركة او مسكنة بحسب ما تحركها و
تسكنها العرب وهذه ليس تحريكها وتسكينها موافقا لتحريك وتسكين العرب
اياها فلا يغلطنك قصد النحويين بالالفاظ الدالة على المعاني والتي بهم
فتحا او ضما او كسرا او غير ذلك من حركاتها او سكونها على مقابل المعاني
التي يدل عليها وذلك انهم يضمون الالفاظ الدالة على الفاعلين و
ينصبون الدالة على المفعول بهم وهذا منهم مشبه موهم ان
قصد صناعتهم الدلالة على المعاني فيحملك ذلك على ان تعتقد ان

الالفاظ

غرض صناعة النحو هو المعاني وذلك انه لو كان نظرهم في المعاني لم يعد ان
يكون نظرهم فيها اما على انها موضوعات لها كالخشب للنجارة واما على
انها غرضها بمنزلة صورة السرير للنجارة وليس يمكن ان يكون نظرهم
في المعاني على انها موضوعاتها وذلك انه لو كانت موضوعاتها
لوجب ان يكون هي القابلة لفعله الذي هو على ما بينا تحريكها وتسكينها
وهو من البين ان النحوي اذا قال ضرب عمرو زيدا فرفع عمرا و
نصب زيدا او هما غرضا صناعته لم يحدث في المعاني التي تدل عليها هذه
الالفاظ برفعه ما رفع ولا بنصبه ما نصب تغيرا البتة هذا اذا بلغ به
غاية صناعته ولو كانت المعاني هي الموضوعة لصناعته لوجب
ان تتغير اذا فعل النحوي فيها ما من شانه ان يفعله عما كانت عليه قبل
ان يفعل ذلك اذ كانت صناعة النحو ليست هي من الصناعات
العلمية فقط بل هي فعلية ايضا كما ان الخشب الموضوع للنجارة يتغير لا
محالة اذا فعل فيه النجار صورة السرير عما كان عليه قبل
ذلك وكما ان هذه الالفاظ الثلث التي اتينا بها امثلة وهي
ضرب عمرو زيدا تتغير اذا رفع النحوي منها ما من شانه ان يفتحه

تغيرت عن احوالها قبل ان يفعل ذلك فيها ففى بيانات المعانى بعد
فعل النحوى ما من شانه يفعله بما هو نحوى و بلوغه غايته فى ذلك على
احوالها كانت قبل ذلك اول دليل على انها ليست موضوعات
صناعة النحو اذ قد تبين ان موضوع كل واحدة من الصناعات الفعلية
هو الذى تقبل فعلها ومن البين انه اذا قبل فعلها تغيرت حاله عما
كانت عليه قبل قبوله اياه ولو كان نظره فى المعانى على انها
اغراضها وافعالها وغاياتها لوجب ان يكون المعانى هى التى يحوزها
النحوى اذا كمل فعله الذى من شانه ان يفعله من جهة ما هو نحوى حتى
يكون ذات زيد وذات عمرو وذات الضرب انما يحدث عن فعل النحوى
واستحالة هذا امر الظهور بحيث لا يشك فيها من صح عقله البتة
واذ قد تبين انه لا يجوز ان يكون المعانى موضوعات لصناعة النحو
ولا اغراضها تبين انها ليست من صناعة النحو وان كان
النحوى قد يقصد القول الدالة على المعانى فان ذلك منه ليس
من جهة ما هو نحوى بل من جهة ما هو معبر عما فى نفسه بالقول انما هو العبارة
عن المعانى والدليل على ذلك انه لو كان قصد الدلالة او الدلالة

بالالفاظ

بالالفاظ على المعانى للنحوى من جهة ما هو نحوى لوجب ان
لا يكون احد ممن يقول قولا غير معرب قاصدا للدلالة ولا دالا على
المعانى ودالين عليها ويفهم عنهم ما يدلون عليه ويسيرون بما قالوا وبلهم
اليه فان قال قائل ان القائل ضرب اخوك ابوك ان كان
قاصد الدلالة لم يدل على المعنى ولا يجوز ان يفهم مراده اذ كان
لا فرق فى قوله بين الفاعل والمفعول به لزمه ان يكون من قال
قولا مؤلفا من اسماء مشتركة وان كان معربا لها على حقيقة اعرابها
مثال ذلك قول قائل لو قال ان العين متحركة وذلك انه لما
كان قاصد الدلالة لم يدل على المعانى ولا يجوز ان يفهم مراده اذ
كان لا فرق فى قوله بين الفاعل والمفعول به لزمه ان يكون من قال
قولا مؤلفا من اسماء مشتركة وان كان معربا لها على حقيقة
اعرابها غير دال مثال ذلك قول قائل كل واحد من هذين الاسمين
يدل على معانى كثيرة وليس فيه ما تميز بين المقصود اليه منها غير المقصود
اذ كان اسم العين يدل على آلة البصر وعلى محض الشئ وعلى العين
الحارة وعلى احد حروف الهجاء وكذلك متحركة يدل على المتحركة

الحركة المكانية وعلى المتحركة حركة نمو ونقص والمتحركة حركة استحالة
ولم يكن في هذا القول ما يدل على المعنى المشار اليه من معاني هذا الاسمين و
لذلك لا يفهم محصلا ولو كان القول الذي يفهم محصلا بحسب ما وضع
المانع من ان يكون القايل ضرب اخوك ابوك والا على المعنى
ليس بدال على المعنى وان اعرب قوله بحسب ما يوجبه صناعته اذا
كان قوله محتملا ان يفهم منه معاني شتى غير دال على المعنى وان
جاز ان يكون من لا يعرب ايضا والا على المعنى في القول الذي
لا يعربه وان كان ممكنا فيه ان يفهم منه معان شتى ومع هذا
فليس كل كلام غير معرب لا يفهم معناه فان قايلا لو قال كان
زيد في الدار فنصب زيدا وموضعه عند النحويين رفع ورفع
الدار وموضعها عندهم خفض لقد كان يفهم من ذلك المعنى الذي يشير اليه
مثل ما يفهم من هذا القول لو اعرب حق اعرابه ولو كان القصد الى الدلالة
والدلالة على المعاني للنحوي من جهة ما هو نحوي لما امكن ان يوجد غير
النحوي قاصدا الى الدلالة على المعاني والدلالة عليها للنحوي من جهة
ما هو نحوي ومما يبين به انه ليس قصد النحوي بالالفاظ الدالة

على

على المعاني يوجب ان يكون المعاني هي غرض صناعته انه ليس كلما يقصده
الصانع بصناعته هو لا محالة غرض صناعته وذلك ان النجار يقصده
بعمل السرير او الباب اما الكسب واما النوع آخر من انواع المنافع
كحفظ المال مثلا وما اشبه ذلك اذ كان كل عامل شيئا فانما يعمله
لغرض ما ولو كان كلما يقصده صانع ما انما يقصده لانه جزء من الاجزاء
المقومة لذات صناعته لوجب ان يكون الكسب جزءا من الاجزاء
المقومة لصناعة النجار القاصد الكسب بها وذلك يكون جزءا من الاجزاء
المقومة لكل صناعات الصناع في زماننا هذا واكثرها او كانوا او اكثرهم ليس
اغراضهم في صناعاتهم سواه ويظهر ظهورا بينا ان صناعة النحو ليس نظرها
في المعاني قبل انها ليس انما يعرب ويفعل في الالفاظ الدالة على المعاني
فقط دون الالفاظ غير الدالة وذلك ان النحوي يعرب زيدا
اذا نادى به وهو لفظة دالة بالاعراب بعينه الذي يعرب به ديز
مثلا وهي لفظة لا معنى تحتها اذا نادى بها وذلك انه يرفع هذه
كما رفع تلك واذ قد بينا ما موضوع صناعة النحو وما غرضها وهما
فصلاها المقومان لذاتها فلنضفهما الى جنسها ليتم بذلك حدها

فنقول ان حد صناعة النحو هو صناعة يعني بالالفاظ لتحركها
وتسكينها بحسب ما تحركها وتسكنها العرب فاما صناعة المنطق
فان موضوعها على القصد الاول هو الالفاظ الدالة وليس كل الا
لفاظ الدالة بل الالفاظ الدالة على الامور الكلية التي هي اما اجناس
واما فصول واما انواع واما خواص واما اعراض كلية وعرضها
تاليف الالفاظ الدالة تاليفا موافقا لما عليه الامور المدلول
عليها بها فاما ان موضوع الصناعة المنطقية على القصد الاول هو الالفاظ
وليس كل الالفاظ بل الدالة منها خاصة فتبين من قبل ان احد المعاني
المقومة لذات البرهان الذي هو غرض المنطق هو انه صادق على ما
تضمنه حده ومن البين ان الصدق هو موافقة الدال المدلول عليه
ومشابهته اياه ولست اعني ان ذات القول مشابهة لذات الامر
الذي هو دال عليه بل ان مشابهته اياه بالعرض وهو التواطؤ الكائن
غرض اللفظ لقاربه ما عن الامر وقيامه مقامه في اشهاد المخاطب
معناه واحضاره اياه واذا كان الصدق انما هو مشابهة القول
الدال للامر المدلول عليه وكان القول هو لفظا من الالفاظ

الدالة وذلك ان اللفظ غير الدال لا يجوز ان يكون مشابها للمدلول
عليه به اذ كان ليس بمدلول به على شيء البتة فمن البين ان
الصدق لا يكون في الالفاظ غير الدالة واذا كان ذلك
كذلك وكان البرهان لا محالة صادقا فمن البين انه لا يمكن
ان يكون في الالفاظ غير الدالة فقد يلزم اذاً ضرورة ان
يكون في الالفاظ الدالة واما ان موضوعها هو الالفاظ الدالة
على الامور الكلية فيتبين من قبل انه اذ كان قد ظهر ان البرهان
انما هو في الالفاظ الدالة وكانت كل لفظة دالة لا تخلو من ان
تدل على معنى جزئي او على معنى كلي وكان البرهان قياسا يقينيا و
كل قياس يقيني عاريا من الشبه خالصا من الشكوك وكل خالص
من الشبه مميزا منها منحازا عنها والمنحاز محدود وكل معلوم اذا
بالبرهان محدود ولا واحد من الجزئيات متيقن قولا واحدا
من الجزئيات يبرهن وانا اعني بالمبرهن ها هنا ما من شانه ان
يقبل صورة البرهان وان لم يكن قد قبلها وكل موضوع لصناعة
المنطق مبرهن قولا واحدا اذاً من الجزئيات موضوعا لصناعة

المنطق فالموضوع اذ الصناعة المنطق هو الالفاظ الدالة على الامور
الكلية وقد تبين ايضا ان موضوعها هو الالفاظ الدالة بما انها
دالة ايضا فاقول انه من المقربه ان غرض صناعة المنطق
هو البرهان والبرهان هو قياس ما بعرضها اذ القياس ما والقياس
قول ما بعرضها اذ القول ما وحد القول لفظ دال لو احد
من اجزائه قد يدل على الانفراد على طريق انه لفظ لا على طريق
انه ايجاب فغرضها اذ اللفظ ذو اجزاء هى الالفاظ الدالة ومن
البين ان كل ذى اجزاء هو مولف من اجزائه فالقول اذا
مولف من اجزائه واجزاوه هى الالفاظ الدالة فهو اذا من الالفاظ
الدالة فالالفاظ اذا الدالة هى التى تفعل صناعة المنطق فيها غرضها
وما تفعل فيه الصناعة غرضها هو موضوعها فالالفاظ الدالة اذا
هى موضوع صناعة المنطق واما ان غرضها هو تاليف هذه الالفاظ
تاليفا يوافق ما عليه الامور المدلول عليها بها فيتبين على هذا النحو لما
كان قد تبين ان موضوع صناعة المنطق وهو الذى تفعل فيه
صورة البرهان التى هى غرضها هو الالفاظ الدالة على الامور

الكلية

الكلية وكانت الالفاظ فى نفسها ليست مولفة من اجزاء اذا
تالفت امكن ان يكون صادقة اذ كانت اجزاوها غير دالة وكان
البرهان بالضرورة صادقا والصدق لا يمكن ان يوجد فى الالفاظ
المفردة كقولك الانسان على الانفراد وموجود على الانفراد وجب
ضرورة ان يكون صناعة المنطق يولف هذه الالفاظ بعضها مع
بعض ولان الصدق ليس يلزم اى تاليف اتفق من تاليفات هذه
الالفاظ بل انما يلزم تاليفا ما منها دون غيره فمن البين ان
صناعة المنطق ايضا ليس يولف موضوعها الذى هو الالفاظ
الدالة اى تاليف اتفق بل التاليف الذى يلزمه الصدق
وهو الموافق عليه لما عليه الامور التى هو دال عليها وقد تبين
ان ما يفعله كل صناعة فى موضوعها هو غرضها فتاليف الالفاظ
الدالة على الامور التى هو دال عليها وقد تبين ان ما يفعله كل
الكلية اذا تاليف موافق لما عليه الامور التى تدل عليها بها هو
غرضها وهذان هما فصلا هما المقومان لذاتها فلنولف منها
ومن جنسها حدها فنقول ان حد صناعة المنطق هو قولنا

صناعة يعني بالالفاظ الداله على الامور الكليه ليولفها تاليفا
موافقا لما عليه الامور التي هي داله عليها فمن هذا الحد ومن حد
صناعة النحو الذي قد تقدمت ابانتنا اياه وهو صناعة يعني
بالالفاظ لتحركها وتسكنها بحسب تحريك وتسكين العرب
اياها تتبين الفصول الفاصله بينهما وان هاتين الصناعتين
مختلفتا الموضوعين والعرضين وذاك ان موضوعين و
العرضين وذاك ان موضوع صناعة المنطق هو الالفاظ الدالة
لا الالفاظ على الاطلاق ومن الالفاظ الداله على الامور الكليه
دون الداله على الامور الجزئيه وموضوع صناعة النحو هو الالفاظ
على الاطلاق الداله منها وغير الداله لا الداله فقط وغرض
المنطق هو تاليف الالفاظ التي هي موضوعها تاليفا لحصيل به
الصدق وغرض صناعة النحو تحريك الالفاظ وتسكينها بحسب
تحريك وتسكين العرب اياها فهذا ان فصلان فا
صلان بين هاتين الصناعتين فقد تبين الخلاف بينهما
وهو ما اردنا

مقالة يحيى بن عدي في ثلثة بحوث عن غير المتناهي

بسم الله الرحمن الرحيم

ان غرضنا في هذه المقالة التبيين من لوازم غير المتناهي ثلثة
معان احدها انه لا فرق بين تابعه ومتبوعه في وجوب
نفيهما او لا وجوبه والثاني انه غير ممكن ان يوجد شيء متناهيا
من تلقاء اوله وغير متناه من تلقاء آخره ولا عكس ذلك
بل يجب ضرورة اذا انتاهى من احدى الجهتين ان يتناهى
من الاخرى والثالث انه لازم ضرورة لذات كل شخص
من الاشخاص الكائنة الفاسدة امكان وجود شخص قبله
وشخص آخر بعده وان ذلك غير ممتنع في اي شخص فرض منها
فنقول انه واجب على من قصد تبيين معنى ما بيانا عاريا
من اللبس ان يبدأ بشرح ما يدل عليه اسمه فلذلك يجب
ان نبتدي بشرح المعنى الذي نشير اليه بقولنا غير متناه فنحن

نعني

نعني بقولنا غير متناه ما يمكن ان يوجد بعد اي شيء اخذ منه شيء غير
منه فانه قد شرحنا هذا فلنأخذ في ايضاح البحث الاول فنقول
انه من الاوائل في العقول الصحيحة ومما لا يدفعه عاقل الا
بلفظه دون اعتقاده ان كل مجتمع من ذات وعرض فيها يجب
ضرورة ان وجد ان يوجد الذات وان عدمت الذات
ان يعدم لا محالة مثال ذلك ان الجسم الابيض وهو مجتمع من
ذات هي الجسم ومن عرض فيها هو الابيض يجب ضرورة ان وجد
الجسم الابيض وهو المجتمع ان يوجد الذات وهي الجسم وان عدمت
الذات وهي في مثالنا ان يعدم لا محالة المجتمع وهو في مثالنا
الجسم الابيض ومن البين ايضا انه لما كان المعنى المفهوم
من قولنا غير متناه متقدم هو مركب من ذات هي غير متناه ومن
عارض لها وهو التقدم كذلك قولنا غير متناه متاخر هو ايضا مركب
من ذات هي غير متناه وعارض لها هو التاخر فواجب اذاً
ضرورة ان يتقدم وجود غير متناه متقدم ووجود غير متناه
متاخر وجود غير متناه وهي الذات التي يعرض لها العرضان

الجسم م

اعني التقدم والتاخر ومما لا شك فيه عند عقل صحيح آن
كل ما هو لازم لذات من الذوات لعينها لا لمعنى موجود
فيها لا يمكن ان يفارقها عند اختلاف احوالها فيجب عن هذا ان
يكون ما يلزم غير المتناهي بما هو غير متناه لا لمعنى موجود
فيه لا يفارقه عند اختلاف حاليه اعني التقدم والتاخر
فقد تبين ان امتناع وجود غير المتناهي اذ كان من اللوازم
له لعينه لا لمعنى آخر فيه كما انه لا يمكن مفارقته اياه في حال
تقدمه كذلك لا يمكن مفارقته اياه في حال تاخره فقد اتضح
انه يلزم من وضعه ممتنع الوجود متقدما ان يقر بامتناع
وجوده متاخرا او يلزم من وضعه ممكن الوجود متاخرا ان يقر با
مكان وجوده متقدما وان حال تابع غير المتناهي كحال
متبوعه في امتناع الوجود او لا امتناعه وذاك انه
من الظاهر الذي لا خفاء به كما ان ما يلزم وجوده ان يتقدم
وجوده شيء غير ممكن لا يمكن ان يوجد كذلك ما يلزم
وجوده ان يوجد بعده شيء غير ممكن لا يمكن ان يوجد ومثال

ذالك

ذلك انه كما ان ما وضع انيابا لغزايل مثلا او لعنقاء مغرب
او لغيرهما مما لا يمكن وجوده هو غير ممكن اللزوم تقدم وجود
هذه بعده وهي غير ممكنة الوجود فقد تبين انه لا فرق بين
تابع غير المتناهي ومتبوعه في وجوب نفيهما او لا وجوبه وذلك
ما اردنا ان نبين فلننتقل الآن في المطلب الثاني وهو انه لا
يمكن ان يوجد شيء غير متناه من تلقاء اوله متناهيا من تلقاء آخره
ولا عكس هذا بل يجب ضرورة في غير المتناهي ان لا يتناهى من
الجهتين جميعا وما يتناهى من احدى جهتيه ان يتناهى من الجهة الاخ
خرى ايضا اولا فلانه يلزم ان وضع شيء موجود ما متناهيا من
تلقاء اوله مثلا وهو ان يكون له اول لا اول قبله ولا اخر
لا آخر بعده ان يوجد شيء اكثر مما لا نهاية له وهذا المحال ظاهر
فاما كيف يلزم ذلك فهو على هذه الجهة لان الواضع قد وضع انه
متناه من احدى الجهتين فقد اوجب ان يكون له مبدا اليه يحس
تاليا ولانه قد وضع ان التوالي بلا نهاية وكل واحد منها
مبدا وتال يجب ضرورة ان يكون المبادي التي هي توالي جمع

المبدأ الذي ليس يتأل اكثر من التوالي التي هي بلا نهاية وهذا محال
واما ثانيا فانه يلزم ان يكون ما قد وضع متناهيا اكثر مما قد وضع
غير متناه على ما تبين فلنقدم لذلك قضيتين واجب قبولهما اذ
كانتا اوليين في العقل لا شك فيهما احديهما هذه ليس يمكن ان
يوجد عدد متناه اكثر من عدد غير متناه والثانية ان كل عدد ليس
هو غير متناه فهو متناه ثم نقول انه يلزم من وضع شيئا متناهيا
من تلقاء اوله وهذا هو انه ذو اول لا اول قبله ووضعه بعينه غير
متناه من تلقاء آخره ومعنى هذا انه اي شيء اخذ منه من التوال
لا اول له هو اول لما بعده ان يوجد عدد متناه اكثر من عدد غير
متناه وذلك انه يجب ان يوجد معنى الاولية في كل تال اذ
كان كل تال اولا لتال آخر بعده فكل تال اذا هو اول ولانه
قد وضع اول ليس له تال يكون عدد التوالي بواحد فقد لزم هذا
الموضع ان يوجد عدد متناه اكثر من عدد غير متناه وهذا محال وكل
ما لزم وضعه محال هو ايضا محال وانما لزم هذا المحال وضع عدد
متناه من تلقاء اوله غير متناه من تلقاء آخره فهذا اذا محال نقيضه

اذا اصدق وهو انه ولا واحد من الاشياء المتناهية من تلقاء اولها
يوجد غير متناه من تلقاء آخره وبمثل هذه السبيل بعينها يتبين انه لا يوجد
شيء متناه من تلقاء آخره غير متناه من تلقاء اوله وذلك ما اردنا
ان نبين ولان العدد ذو اول قبله وهو الواحد ويريده
غير متناه قد توهم ذلك ان ما بيناه منكر وغير لازم في كل غير
متناه فما بأس بان نحل هذا الشك ونكشف الشبهة فيه فنقول
ان مدخل هذه الشبهة وسبب هذا الغلط هو الظن بان كل
ما هو موجود في شيء من الاشياء ولا يمكن وجوده الا فيه
يجب ضرورة ان يوجد له كل ما يوجد لذلك الشيء الذي وجوده
فيه فلنبين اولا ان هذا غير واجب فنقول انه لو كان
ذلك كذلك وكان البياض شيئا انما وجوده في الجسم ولا يمكن
وجوده الا فيه للزم ان يوجد له كل ما يوجد للجسم انه طويل عريض
عميق فيجب على هذا الوضع ان يكون البياض طويلا عريضا عميقا وهذا هو معنى الجسم فيكون البياض جسما وكذلك ايضا لان الكتابة
الكتابة انما وجودها في الالان فليس يمكن وجودها الا فيه و

ويوجد للانسان انه حيوان فيجب ان يكون الكتابة حيوانا وكذلك
ايضا لان المرض انما وجوده في الحيوان وليس يمكن وجوده
الا فيه ويوجد الصحة للحيوان يلزم ان يكون الصحة موجودة
للمرض وهي ضده واذ هذه الاشياء محال يجب ان يكون
ما لزمت وضعه محالا ايضا وانما لزمت الوضع ان كل ما هو
موجود لشيء ما يجب ضرورة ان يوجد لذلك الشيء فهذا
اذا محال فنقيضه اذا احق وهو انه ليس كل ما وجوده انما
هو في شيء ولا يمكن ان يوجد خلوا من ذلك الشيء يلزم ان يوجد
فيه كل ما يوجد في ذلك الشيء واذ كان هذا حقا لم يلزم تزيد
العدد من قبل وجوده في العدد وليس يمكن ان يوجد خلوا منه
ان يوجد فيه ما هو لازم للعدد وهو انه ذو اول لا اول
قبله فاما كيف يجب ان يكون هذا الظن مدخلا لهذه الشبهه
وسببها فهو على ما اصف لما كانت القضية القايلة ان تزيد العدد
ذو اول لا اول قبله ليست من القضايا الواجب قبولها على الا
وايل في العقول او قد تبين انها ليست صادقة فضلا عن ان

يكون

يكون اولى في العقل وكل قضية ليست اول فانما نظن انها صادقة
لقياس والقياس الذي يوجب ان تزيد العدد له مبدا قياسان
احدهما ياتلف من قضيتين احداهما صغرى وهي ان تزيد العدد
موجود في العدد وليس يمكن ان يوجد الا فيه وكبرى هي وكل
موجود في شيء وليس يمكن ان يوجد الا فيه يجب ضرورة ان
يوجد لتزيد العدد فالاول الذي لا اول قبله اذا يوجد
لتزيد العدد والدليل على ان هذا الظن هو سبب هذه الشبهه
انه متى بطل لم يوجد شيء يوجبها ولا قياس يلزمها وايضا فانه
ليس كما ان الواحد مبدء للعدد كذلك يجب ان يكون تزيد
الواحد مبدء للتزايدات فانه ليس الابتداء بتزيد الواحد
اولى من الابتداء بتزيد الاثنين او الخمسة الالف مثلا او غير
هما من الاعداد او اي عدد فرض وذلك انه لو فرض فارض
الاعداد التي من الواحد الى عشرة الف مثلا واخذ في تضعيف
كل واحد منها واي لما كان بالابتداء بتضعيف الواحد قبل
جميعها اولى من الابتداء بالعشرة الالف مثلا ولا من

الابتداء بای عدد منها فرض بل له ان یبتدئ بتضعیف ایها احب وامکان
ذلک موضح للخلاف بین تزید العدد والعدد فی لزوم مبدئیة
اولیة الواحد ایاه فانا لیس لنا ان نبتدئ فی التزید بای عدد فرض
کذلک لنا ان نجد مبدئیة العدد فی ای عدد فرض بل فی الواحد فقط
وهذا فرق بین واضح بین العدد وتزیده فی مبدئیة الواحد علی ان
لزوم الشناعة التی بینا لزومها هذا الوضع وهی وجود عدد متناه
اکثر من عدد غیر متناه کاف فی دحض هذا الشک موجب التامل له
وانعام النظر فیه وطلب مدخله والفحص عن منشاء اشتباهه
فاذ قد حللنا ما وضح المطلوب الثانی فلنبتدئ بتبیین المطلوب الثالث
وهو انه لازم من الاضطرار لذات ای شخص فرض من اشخاص
الانواع الکائنة الفاسدة ان یکون ممکنا فیها وجود شخص قبله وشخص
آخر بعده وان ذلک غیر ممتنع فی ذات ای شخص فرض منها
وذلک یتبین بهذا السبیل بمقدمات اولا قضایا واجب قبولها
اذ کانت من اوائل العقل الاولی ان کل ما هو موجود
فی بعض اشخاص نوع ما من انواع الانواع دون بعض هو ممکن

وجوده

وجوده لطبیعة ذلک النوع مثال ذلک الکتابة فانها لما موجودة
فی بعض اشخاص الانسان دون بعض هی ممکنة الوجود فی طبیعة الانسان
وذلک انها لو لم تکن ممکنة ان یوجد فی طبیعة الانسان لکانت اما
واجبة الوجود فیها بالضرورة فیلزم الا تفارقها فتکون موجودة
من الاضطرار فی جمیع اشخاص الانسان کوجود الحیوان فیها ولیس
الامر کذلک او ان تکون ممتنعة الوجود فی طبیعة الانسان کالطیران
فیلزم الا یوجد ولا فی شیء من اشخاص الانسان ولیس الامر کذلک
وکل ما وجوده لشیء من الاشیاء لیس بضروری ولا ممتنع فوجوده
ممکن له والثانیة ان کل واحد من اشخاص نوع واحد
موافق لکل واحد من اشخاص ذلک النوع فی طبیعة النوع لا فرق
بینه وبین غیره منها فی ذلک والثالثة ان کل ما هو لازم لطبیعة
من الطبائع بمعنی ان تلک الطبیعة لا یمکن مفارقتها ایاه وحال وجوده
لها مع اختلاف احوالها حال واحدة فان کان وجوده لها ضروریا
وجد لجمیع اشخاصها دائما ولم یمکن عدمه من شیء منها فی وقت من الاوقات
ولا فی حال من الاحوال وان کان ممتنعا لم یوجد لشیء من اشخاصها

فی حال من الاحوال ولا فی وقت من الاوقات وان كان
وجوده لها ممكنا وجد لبعض اشخاصها دون بعض فان هذا من
خواص الممكن واذ قد اقتصصنا هذه القضايا فلنبتدی بایاته مطلوبنا
مستعينين بالله الموفق للصواب والهادی الى كل حقيقة
فنقول ان وجود تقدم شخص من الاشخاص الكائنة الفاسدة
على غيره من اشخاص نوعه كتقدم زيد مثلا وهو شخص من الاشخاص الكائنة
الفاسدة على ابنه عبد الله مثلا وهو غيره من اشخاص نوعه الذی هو
الانسان وهو موجود لزيد او غير ممكن ان يوجد اب غير متقدم
فی الزمان لابنه لا يخلو من ان يكون ضروری الوجود للانسان وهو
نوع زيد فيجب حينئذ الا يوجد شخص من اشخاص الانسان الا متقدما
لا ضر غيره على انه اب له وليس الامر كذلك او ان يكون ممتنع
الوجود للانسان فيلزم ضرورة الا يوجد ولا فی شخص من اشخاص
الانسان وليس الامر كذلك واذ ليس وجود الابوية فی طبيعة
الانسان ضروريا ولا ممتنعا وكل ما ليس هو ضروری الوجود لشیء و
لا ممتنع الوجود له فهو ممكن الوجود له فوجود الابوية اذا لطبيعة

الانسان

الانسان ما ممكن لا اضطرار وكل ما هو لازم من الاضطرار لطبيعة
من الطبايع هو غير مفارق لها فی حال من الاحوال ولا يفقد من
شخص من اشخاصها كما قد قدمنا فوجود الامكان الابوية غير مفارق
للانسان فی حال من الاحوال وكل ما هو غير مفارق لطبيعة نوعية فی
حال من الاحوال هو موجود من الاضطرار فی كل واحد من اشخا صها
فامكان الابوية فی كل واحد من اشخاص الانسان هو موجود
من الاضطرار وكذلك ينبغی فی ای نوع من الانواع الكائنة
الفاسدة فرض ان وجود امكان تقدم شخص قبل ای شخص فرض
فيها من الاضطرار وذلك ما اردنا ان نبين وليس ينبغی ان
يشككنا ما يوجد من اشخاص الانسان مثلا عقيما غير مولد و
عاقرا غير والدة فتوهمنا فساد ما اوضحناه ومناقضته ما نحناه
ولنعلم ان امكان التوليد والولادة موجودان فی العقيم
والعاقر وان كان خروجهما الى الوجود مفقودا وانما
حالهما فی العدم كحال عدم المشی من الانسان مشدودا الى اسطوانة
فان المشی لا يوجد منه ما دام مشدودا وان كان ممكنا

في طبيعته فان اعتراض العوارض الحايلة بين الفاعل وفعله لا
يخرجه عن طبيعته ولا يفقده ما هو لازم لذاته ضرورة وفي
هذا كفاية في حل هذا الشك العارض فقد بلغنا ما قصدناه ووفينا
بما وعدنا بتأييد ذي القدرة التامة وتسديده فلله الحمد على معونته
وحسن توفيقه دايما واشكر خالقا كما يجب استحقاقه بانعامه
على جميع خلقه تمت المقالة

مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في
استخراج العدد المضمر من غير ان يسئل المضمر
عن شيء ه

بسم الله الرحمن الرحيم

النوع الاول ان يامر المضمر ان يعقد العدد المضمر بيده
اليمنى وان يعقد بيده اليسرى ايضا عددا اخر اقل من الاول
ثم ان يضرب ما في يمناه في نفسه وما في يسراه في نفسه ويضع
ذلك من المجتمع من ضرب الاعظم وهو العدد الايمن في

نفسه

نفسه وعد ما يبقى من ذلك بما الفضل بين العددين اعني الايمن
والايسر مرة بعد اخرى واحص مرات العد حتى ينفذ العدد
الملقى فانها مساوية لمبلغ العددين جميعا فاذا عرفت ذلك
واردت معرفة كل واحد من العددين فمره ان يسقط من المجتمع
من ضرب العدد الايمن في نفسه ما يجتمع من ضرب احد العددين
في الاخر وعد ما يبقى بعد ذلك بما الفضل بين العددين واحص
مرات العد حتى ينفذ العدد الباقي الملقى فانها مساوية للعدد
الايمن وهو المضمر فاذا عرفت مبلغه وقد كنت عرفت مبلغ
العددين جميعا عرفت العدد الايسر ايضا مثاله فلننزل ان
العدد المضمر عشرة فامره ليعقده بيمناه وبان ياخذ عددا
اقل منه بشماله فلننزل انه خمسة فاذا ضربت العشرة في نفسها كان
من ذلك مائة فاذا القي ذلك بما الفضل بين العددين وهو
خمسة كانت المرات المنفذة له خمس عشرة مرة وهي مساوية لمبلغ
العددين جميعا فاذا عدنا فوضعنا من المائة التي اجتمعت
من ضرب العدد الايمن في نفسه المجتمع من ضرب احد العددين

وهو خمسة فى الاخر وهو عشرة وذالك خمسون يبقى لعدد ذالك
خمسون فاذا القيت بالفضل بين العددين وهو خمسة كانت
المراة المنفرده له عشرا او ذالك مساوٍ للعدد المضمر الايمن لقد
كملت بذالك معرفة ما اردنا ۞ النوع الثانى ان تضرب
العدد الايمن وهو اكثر العددين فى نفسه والوضع مما يجتمع
من ذالك المجتمع من ضرب الفضل بين العددين اعنى الايمن
والايسر فى عدد الايمن واسقاط ما يبقى ما العدد الايسر واحفظ
مرات الالقاء فانها مساوية للعدد الايمن وهو المضمر مثال
ذالك ان يضرب الذى فرضناه عشرة فى نفسه فيكون مائة و
تضع منها المجتمع من ضرب الفضل بين العددين اعنى الايمن و
هو عشرة والايسر وهو الذى فرضناه خمسة وهو خمسة فى العدد
الايمن وهو عشرة وذالك خمسون فيصير الباقى خمسين فاذا
القيناها بعدد الايسر وهو خمسة كانت المراة التى ينفذها
عشرا اى مساوية لعدد الايمن وهو المضمر وذالك ما اردنا
معرفته النوع الثالث ان يامر المضمر ان يقسم العدد المضمر نصفين

ان كان زوجا والزيادة عليه واحدا ان كان فردا ثم ان يضيف
الى المجتمع من ذالك نصف ثم الى المجتمع الثانى ثلثه ثم يضرب ما اجتمع
فى نصف العدد المضمر مع زيادة الواحد ان كان فردا او فى نصفه
فقط ان كان زوجا والقا المجتمع من ذالك بمقدار العدد المضمر
ان كان زوجا او به وبزيادة واحد ان كان فردا او بعد
ذالك مرارا مرة بعد اخرى ليمكنك احصاء المرار التى بعدد العدد
الملقى فان عدد تكرار ذالك مساوٍ للعدد المضمر ان كان زوجا و
لزيادة واحد ان كان فردا فاذا القص منه الواحد الزايد عاد المضمر
مثال ذالك فى العشرة التى جعلناها مثالا فى النوعين اللذين قبل هذا
انه يجب ان تضيف اليها نصفها وهو خمسة والى المجتمع من ذالك
ثلثه وهو خمسة فيصير عشرين فيضربها فى نصف العشرة المضمرة فيكون
ذالك مائة ثم يلقيها بالعدد المضمر وهو العشرة فيكون عدد المرار المنفذة
للمائة عشرا اى مساوية لعشرة المضمرة ولو كان العدد المضمر فردا كا
التسعة فقياسه على الاصل ان يزيد عليها واحدا فيجتمع من ذالك
عشرة فيضيف اليها نصفها وهو خمسة والى المجتمع من ذالك ثلثه وهو

خمسة فيصير جميع ذالك عشرين فيصير بها في نصف العدد المضمر مع الواحد
المزيد و ذالك خمسة فيجتمع من الضرب مائة فيلقيها بالمجتمع من العدد المضمر
والواحد المزيد و ذالك عشرة ويحفظ المرار المنفذ لذالك فيجدها عشرا
وهي مساوية للعدد المضمر و هو تسعة مع الزيادة وهي واحد فاذا القينا
الواحد بقي المضمر وهو تسعة فقط عرفناه و ذالك مرادنا **النوع الرابع**
ان يامر المضمر ان يضرب العدد المضمر ان كان زوجا كالعشرة في نصفه
وهو خمسة فيجتمع من ذالك خمسون ثم ان يزيد عليها ما يجتمع من ضرب نصف
العدد في نفسه و ذالك خمسة و عشرون فيصير الجميع خمسة و سبعين ثم
القي ذالك لجملة العدد المضمر اذا اريد عليه نصفه وهي خمسة عشر فان المرار
التي ينفذ ذالك وهي خمس مساوية لنصف العدد المضمر فاذا اضعفنه علم
العدد المضمر و ذالك ما اردنا ان يعرف فان كان العدد المضمر
فردا فانه اذا زيد عليه واحد وعمل به كما ذكرنا خرج ذالك و يبين
ان شاء الله تعالى **النوع الخامس** ان يامر المضمر بالاضافة الى العدد المضمر
بالاضافة الى العدد المضمر كالعشرة التي جعلناها مثالا لا عشرة اصلا
ابدا ثم ان يضرب نصف ما اجتمع وهو عشرة في خمسة وهو اربعة

فيكون من ذالك اربعين فيضرب في عشرة ابدا فيجتمع من ذالك اربع
مائة فيامره بالقاء ذالك ما العدد المضمر و العشرة المزيدة عليه و مبلغها
عشرون فان عدد المرار التي ينفذ اربع مائة عشرون مرة وهي مساوية
لمبلغ العدد المضمر و العشرة الاصل المزيدة عليه فاذا القيت العشرة
منه ذالك فالباقي هو المضمر و ذالك ما اردنا معرفته **النوع السادس**
ان يامر المضمر ان يضرب العدد المضمر و هو على ما فرضناه مثالا عشرة
في اربعة ابدا فيكون اربعين ثم يضعفها و يزيد على المجتمع و هو ثمانون
ربعها و هو عشرون فيصير الجملة مائة ثم يامره بالقاء ذالك عشرة
عشرة فان المائة ينفذها عشر مرار وهي مساوية للعدد المضمر وقد عرفناه
و ذالك ما اردنا **النوع السابع** ان يامر المضمر بان يزيد على العدد المضمر
و هو مثالا عشرة ثلثة اصلا ابدا ثم بان يضرب المجتمع من ذالك
وهو ثلثة عشر في نفسه و ان يحفظ مبلغ ذالك وهو مائة و تسعة و ستون
ثم بان يضرب العدد المضمر وحده في نفسه فيكون من ذالك مائة و
وضع ما يجتمع من ذالك وهي المائة مما حفظه ثم الوضع مما بقي تسعة
اصلا ابدا فيبقى بعد ذالك ستون ثم يامره بالقاء ذالك على الستين

وهي الحاصلة ستة ستة اصلاً ابدًا ايضا فاو عدد المرار المنفرده
لذالك مساوية للعدد المضمر فقد عرفناه وذالك ما اردنا النوع الثامن
ان تامره بضرب ضعف العدد المضمر وهو على ما فرضناه عشرون
في نفسه فيكون اربع مائة فيحفظها ثم يامره بضرب العدد المضمر في اربعة
فيكون اربعين ثم ان يلقي المجتمع له من ضرب ضعف العدد المضمر في نفسه
وهو الاربع مائة بالمجتمع من ضرب العدد المضمر في نفسه اربعة وذالك
اربعون مرة بعد اخرى واحص المرار المنفرده لذالك فانها مساوية
النوع التاسع
للعدد المضمر وذالك ما اردنا ان يعرف النوع الثامن ان يامره
بان يضرب عشر المضمر في خمسين وهو على ما فرضنا واحد والمجتمع
من ذالك خمسون ثم تامره ان يلقي ذالك خمسة خمسة واحص المرار
التي ينفذه فان مبلغها مساوٍ للعدد المضمر وذالك ما اردنا
النوع العاشر
النوع التاسع ان يامر المضمر ان يعقد العدد المضمر في يمناه وان
يعقد في يسراه عددًا اكثر من الايمن وان يضرب مبلغ العددين
جميعا في مثله واخذ نصف المجتمع من ذالك ثم يامره بضرب العدد الايمن
في نفسه وجمع الخارج من الضربين جميعا والوضع من ذالك نصف العدد الذي

حفظ

حفظه ثم يامره ان يضرب الباقي بعد ذالك في اثنين ثم ان يلقي
المجتمع من ذالك بالفصل بين العددين واحص المرار التي ينفذه فانها
مساوية للفصل بين العددين فاذا اردت معرفة مبلغ العددين
تامره ان يضرب كل واحد من العددين في نفسه وحفظ المجتمع من ذالك
ثم ان يضرب الفصل بين العدد في نفسه وينقص من ذالك نصفه ونضع
الباقي من المجتمع من ضرب كل واحد من العددين في نفسه والقاء ما بقي
بنصف مبلغ العددين جميعا فان المرار التي ينفذه مساوية لمبلغهما
وقد كنت عرفت الفصل بينهما فاذا وضعته من مبلغهما واخذت نصف
الباقي فهو العدد الاقل والنصف الاخر مع الفصل هو العدد الاكثر
مثال ذالك لو ان المضمر عشرة وهو الايمن فيامر المضمر ان ياخذ
في يسراه عددا اكثر منه فعرل انه اخذ احد عشر وان يضرب مبلغهما
في مثله فيكون اربع مائة واحد واربعين ثم ان ياخذ نصف ذالك
وهو مائتان وعشرون ونصف ثم يامره ان يضرب
كل واحد من العددين في نفسه فيجتمع من ذالك المائتان والعشرون
والنصف فيبقى نصف فاذا اضرب في اثنين صار واحدا فاذا القى

ذالك بالفصل بين العددين فاذ عرفناه فقد بقي علينا ان نعرف
مبلغهما وذالك بان نضرب كل واحد من العددين في نفسه ونجمع
ذالك ونحفظه وهو مائتان وواحد وعشرون ثم الوضع من ذالك
نصف المجتمع من ضرب الفضل بين العددين في نفسه وهو نصف فيبقى مائتان
وواحد وعشرون ~~ثم الوضع من ذالك نصف المجتمع من~~ ونصف فاذا
القى ذالك بنصف مبلغ العددين وهو عشرة ونصف كانت
المرار التي تنفدها احدى وعشرين مرة وذالك مبلغهما فقد
عرفناه وذالك ما اردنا ه

تمت

اذا اردت استخراج ما اضمر من هذا الجدول فمر المضمر ان يضرب
العدد الذي اضمر في ستة ثم ان يضعف المجتمع ثم يلقي من المجتمع بعد
الاضعاف سبعة ستة ثم ان يلقي ذالك تسعة تسعة واحص المرار التي
يلقيها الى ان ينفد ما اجتمع في يده او يبقى منه اقل من تسعة
ثم اطلب عدد المرار التي انتهى الالقا التام اليها في الجدول
الموقع عليه الملقى التام وهو الاوسط فان العدد المضمر فوقه والعدد

المضمر ح

المجتمع

المجتمع تحته ه او اذا اردت العمل بهذا الجدول
ل الذي مبلغه خمسون عددا او استخراج ما اضمر لك من اعداده
فمر المضمر ان يلقي ما اضمر من العدد اثنين اثنين واستفهمه هل يبقى
شيء اولا واحفظ ما يقول لك ثم مره ان يلقيه ايضا خمسة خمسة
واستعلم منه كم يبقى ان كان قد بقي اقل من خمسة او لم يبق شيء
واحفظ ايضا ما يقول لك وكذالك بامره بالقا العدد المضمر
تسعة تسعة واستعلم منه ايضا هل بقي شيء اولا وكم الباقي واطلب في الجداول
الموقع عليها التسعة والاثنين والخمسة موضعا يكون حاله على ما حفظت
مثال ذالك لو اضمر واحدا لكان اذا امرته ان يلقيه اثنين
اثنين لكان الواحد باقيا على حاله واذا القى خمسة خمسة وتسعة تسعة
يبقى ايضا واحدا على حاله فتطلب في جداول التسعة والخمسة والاثنين
موضعا يجتمع فيه تحت الثلثة الجداول واحد واحد فلا تجد ذالك
الا تحت الواحد فقط وهو المضمر ولو اضمر عشرة فالقاها اثنين
اثنين لم يبق شيء وان القاها تسعة تسعة يبقى واحد واذا القاها
خمسة خمسة لم يبق شيء فاذا طلبت موضعا يخلو فيه جدولا الخمسة

والاثنين وفي جدول التسعة منه واحد لم يحاذ ذلك الا تحت
العشرة تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

قال يحيى بن عدي بن زكريا

اني لما وجدت اكثر اخواننا من متفلسفي عصرنا وفقهم الله وايانا
لدرك الحق والقول به والاذعان له مصرين على ان حل الشك
العارض من قبل الوهم لسوء القياس والظن بالعدد وانه ذو نهاية
من تلقاء اوله غير ذو نهاية من تلقاء آخره بالزامي هذا الاعتقاد
في المقالة التي الفتها في البحوث الثلثة عن غير المتناهي المحال غير لازم
وان الاعتقاد صحيح واحببت مع ترددي مجاراتي اياهم في ذلك
واجهادي نفسي في فهم مناقضاتهم ما قلته وحرصي على برد من اقاويلهم
ما يكون فيه اذى انفتاح فلم اجد ذلك في شي مما قالوه ولا في
ما دونه واثبته في ذلك من اثبت منهم فيه قولا رأيت ان ابين
فساد هذا الرأي وبطلان هذا الوهم بان ابين انه ليس يوجد
في العدد معنى غير التناهي وان شئت فقل انه ليس يوجد عدد لا نهاية

له ببراهين واضحة ومقدمات اوائل في العقل فاقول انه من الاوائل
في العقل ان كل غير متناه في عدده انما يكون غير متناه بان يوجد له
في عدده غير التناهي وكلما يوجد له في عدده غير التناهي فهو غير متناه في
عدده فانه ان يظهر ان غير التناهي لا يوجد للعدد ولزم ان لا يوجد
عدد غير متناه وذلك ان كل واحد من الاعداد الجزئية مغدة العدد ولا
واحد من الاشياء غير المتناهية بعدد العدد ولا واحد من الاعداد
الجزئية اذا غير متناه وقد ظهر بما قلناه ان سبيل غير المتناهي محمول على كل
ما يوجد له غير المتناهي فيلزم من هذين الحكمين انه ولا واحد من الاعداد
الجزئية يوجد له غير التناهي ومن الاوائل ايضا ان كل ما لا يوجد ولا
في واحد من الجزئيات الكلية الى صره لها فقد استعمل ارسطوطاليس هذه
القضية على انها اولى في قاطيغورياس فقال وايضا ان اللون
في الجسم فهو ايضا في جسم ما فانه ان لم يكن في واحد من الجزئية فليس هو
ولا في الجسم اصلا فاقتصها كلية على انها بينة بنفسها والدليل
على ذلك انه لم يعرض لبسها في موضع من المواضع فان ظن ظان
انها تكسير وتكذب من قبل ان العمومية لا يوجد ولا في واحد من الجزئية

وهی موجودة فی طبیعة الکلیة المتصورة فی النفس فیصیر الحیوان
مثلا الذی یعرض له الجنسیة غیر الحیوان الذی هو طبیعی وهو الموجود
فی الاشخاص من جهة ما هو منطقی ای متصور فی قوة المنطق و واکب
طبیعی ای فی مادة ومع اعراض خاصة فیکون القضیة صادقة
لان الحیوان مثلا الذی عرضت له الکلیة وهو صورة الحیوان
المعراة من المادة المبراة من الاعراض غیر الحیوان الذی هو
صورة الحیوان فی المادة فلیس الحیوان الذی یوجد له العمومیة
هو الحیوان الذی الجزئیات المادیة جزئیات له وهو طبیعتها
الموجودة فی کل واحد منها بل هو الحیوان الذی یوجد متصورا فی
النفس فقد صحت اذا القضیة علی کلیتها وانحل الشک الذی اخل
علیها الموهم انکارها ونفی صحتها ما مبین انه ولا واحد من الاشیاء
التی لا توجد ولا فی جزئی واحد من جزئیات طبیعیة غیر التناهی و
العدد اذ الا یوجد له غیر التناهی وکلما یوجد له غیر التناهی لا
یصدق فیه القول انه غیر متناه وهذا ما اردنا ان نبین ونبیان
ذالک یبطل ظن من ظن ان العدد متناه من تلقاء اوله غیر

متناه من تلقاء آخره ولعل مبطل الباطل ینبغی قول ارسطوطالیس
فی المقالة الاولی من السماع الطبیعی حیث قال ان ما کان غیر متناه
فی عدته او عظمه فهو کم ما لا یعلم وقوله فی المقالة الثالثة من
هذا الکتاب ایضا وایضا کیف یمکن ان یکون لا نهایة شیئا قائما
بنفسه ولیس العدد والمقدار وهما الشیئان اللذان لا نهایة عرض
لحقهما قائمین بانفسهما فان قوله ما کان غیر متناه فی عدته کم
اطلاق هذا القول علی العدد وقوله اللذان لا نهایة عرض لحقهما یوهم
انه قد یلحق لا نهایة العدد اذ هو احد الشیئین اللذین حکم بان لا
نهایة عرض لاحق لهما فنقول اما انه لا یعتقد ان لا نهایة
عارض المعدود فانه یصرح به فی هذه المقالة الثالثة بعد قلیل وبیان
ذالک یقول هکذا ان کان معنی الجسم هو انه محدود بسطح فلیس
یمکن ان یکون جسم غیر متناه لا معقول ولا محسوس ولا عدد ایضا
یمکن ان یکون منفردا غیر متناه وذالک ان العدد وما له عدد معدود
فبهذا القول قد بین انه لا یوجد العدد ولا شیئا متناهیا و یبطل الظن
به انه یعتقد ذالک فیه وانما استجاز ان یقول فی الجسم والعدد

ان لا نهاية لا حق لهما وان لم يكن كذلك حقيقة لانه قد ظنهما ذلك
في ظن الظان ووهم الواهم لا في الحقيقة فاما الوجه الذي
يجوز ان يطلق في شيء انه غير متناه في عدته ويظن به ذلك فهو باحد
المعنيين اللذين يدل عليهما قولنا في شيء ما انه غير متناه في
عدته واحدهما شيء له عدة لا نهاية لها وهذا قد تبين ان وجوده
محال والاخر شيء لا عدة له فان ما لا عدة له هو غير متناه في عدته
وليتضح ما قلناه وضوحا اكثر لنعبر عن هذا المعنى بلفظ آخر فنقول
ان قولنا ان الشيء غير متناه في عدده شبيه قولنا ان هذا الجسم
هو غير ابيض في لونه ومن البين الظاهر ان هذا القول يصدق
اذا كان الجسم لا لون له فان ما لا لون له ليس بابيض في لونه
فانه لم يصدق عليه هذا السلب صدق عليه نقيضه وهو قولنا ان
هذا الجسم هو ابيض في لونه وهذا محال اذ قد وضع انه لا لون له
فاذا استحال هذا صدق نقيضه الذي ذكرنا ويصدق قولنا
ان الجسم غير ابيض في لونه اذا كان ذا لون الا انه ليس بابيض
فاذ قد تبين هذا فانما اطلق ارسطوطاليس القول بانه ان

كان

كان غير متناه في عدته بالمعنى الاول وهو بمعنى انه لا عدة له اذ
ما لا عدة له ليست له عدة غير متناهية وبما ظهر لنا من انه لا يوجد
في العدد لا تناهي يتبين بطلان ظن من ظن انه قد يكون شيء لا نهاية
اكثر من شيء لا نهاية له وذلك انه اذ كان الاكثر والاقل انما يوجد
ان بالذات واولا في الكمية المنفصلة وهي عدد او قول وكان
القول لا يعرض ملقاه هذا الشك فانه لم يتوهم احد انه قد يوجد
قول لا نهاية له وكان الوهم انما يعرض من قبل العدد فقط فقد وهم
قوم من قبل ظنهم ان عدد الايام لا نهاية له وعدد السنين ايضا
لا نهاية له ومن البين ان عدد الايام اكثر من عدد السنين اذ كل
سنة ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع لا اكثر انهم قد وجدوا اعدادا
غير متناهية اكثر من عدد متناهية وايضا لان اشخاص اي نوع انواع
احد غير متناهية في عددها ظنوا انه قد يمكن ان يضاف الى عدد
وهو غير متناه عدد اشخاص نوع آخر فيصير عدد اشخاص النوعين
وهو غير متناه اكثر من عدد اشخاص النوع الواحد وهو غير متناه
وكان قد تبين انه لا يوجد عدد لا نهاية له واذ لم يوجد ففي

اللامتناهي لا يوجد عدد لا نهاية له وسواء قلت لا نهاية له او قلت
غير متناه؛ واذ كان كل ما يوجد فيه معنى الاقل والاكثر بذاته والاولا
هو احد ووا ما قولنا فصحيحها مقدمة قياس يبين به انه ولا واحد
مما لا نهاية له يوجد فيه معنى الاكثر والاقل فيعرض ان قولنا
ولا واحد من الاعداد او الاقاويل يوجد لا نهاية له متناه حتى
اذ قد تبين ذلك فعكسه اذاً صدق وهو ولا واحد مما هو شيء غير
متناه يوجد عدد او قولا ولنضف الى هذا العكس قضية :
صادقة بينة الصدق وهي قولنا كل ما يوجد فيه الاقل والاكثر فهو
عدد او قول فينتج بالضرب الثاني من الشكل الثاني انه ولا واحد
مما لا نهاية له يوجد فيه الاقل والاكثر وهذا ما اردنا ان نبين
فاذا اعترض احد الشك في المقدمة القائلة انه اذا لم يوجد شيء خافي
شيء من جزئيات طبيعة كلية فواجب ضرورة الا يوجد في تلك الطبيعة
بسبب ما يوجد من حركة الاجسام المتحركة دوراً كالارحاء والمخروطات
والكرات فان كل واحد من اجزائها مبدل مكانه فهو لذلك
غير ثابت في مكانه والكل ثابت في مكانه فليظن بذلك انه قد افسد

صدق

صدق القضية التي ذكرناها اذا اخذت كلية فليعلم ان هذا الذي
ادى به ليس مثال قضيتنا لا قلناه لانا لم نقل انه اذا لم يوجد شيء من
اجزاء الكل فهو واجب ان لا يوجد ولا في ذلك الكل ايضاً وانما وجب
ذلك في الكلي من جزئياته لا في الكل من اجزائه وبين الكلي والكل
فرق عظيم بين فلذلك لم يلزمنا مناقضة قولنا بما اورده لبيانا
قضايا به فقد بلغنا غرضنا وبينا مطلوبنا ونفينا الشكوك العارضة
بالوهم له بتأييد الله الهادي الى الحق الباذي بالجود على الخلق
ذي الجود والحكمة والحول ولي العدل وواهب العقل فله الحمد شكراً
دائماً خالصاً كما هو اهله

تمت

مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في تبيين ان
كل متصل انما ينقسم الى متصل وغير ممكن ان ينقسم الى
ما لا ينقسم ه ه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ان غرضنا في هذه المقالة ان نبين ان كل متصل منقسم
الى منقسم فنقول انه من قبل هذا الحكم مؤلف من موصوف

منقسم

هو المتصل ومن صفة هي المنقسم والموصوف هو الذي تسميه العلماء موضوعا
والصفة هي التي تسمونها محمولا فسواء قلت ان هذا الحكم مولف من
موصوف وصفة او قلت ان هذا الحكم مولف من موضوع ومحمول ولان
السبيل الرشيده الى كل بحث عن حكم من الاحكام تقديم شرح معاني
الالفاظ المذكورة فيه موضوعه ومحموله وجب لذلك ان نشرح
ما معنى المتصل اذ هو الموضوع في هذا الحكم وما معنى المحمول فيه فنقول
ان المتصل هو كم يمكن ان يتوهم فيه اجزاء بين كل اثنين منها متواليين
منها حد واحد مشترك لهما هو نهاية لاحدهما ومبدا للاخر و
المنقسم يقال على معنيين احدهما ما الانقسام موجود لاجزائه
بالفعل وانما اعني بالفعل ان الانقسام قد حصل لاجزائه موجودا
فرق بينه وبين المنقسم الذي يمكن ان ينقسم ولم يقع به بعد فعل الانقسام
وهذا المنقسم هو الذي ليس يوجد بين اجزائه حد واحد مشترك
يصل بين واحد منها واخر كاجزاء العدد والمعنى الثاني
من معاني المنقسم هو كم متصل موجود ذا نهاية او نهايات
اكثر من واحدة موجودة او موجودات بعزره من سائر المتصلات

غيره

غيره يمكن ان يكثر بالتجزي فيصير كثيرا وهذا المعنى الثاني من معنيي المنقسم
هو المحمول المبحوث عن وجوده في حكمنا هذا اذ قد شرحنا معنى الموضوع
والمحمول في حكمنا فلنثبت ان المحمول فيه موجود للموضوع فيه فنقول
انه من الاوايل في كل عقل صحيح عارف بمعنى ماهية الحركة ان كل
متحرك حركة مكانية مستقيمة فانه في حال تحركه يتحرك من المكان
الذي هو فيه الى مكان غيره معا لا يتقدم اخلاوه المكان الاول
شغله المكان الثاني ولا يتاخر عنه بل هما موجودان معا فيجب من
ذلك ان يكون كل متحرك منقسما وذلك انه من البين الظاهر انه
غير ممكن ان يكون كله في مبدا الحركة في المكان الذي كان فيه اولا
وهو الذي يتحرك منه وذلك انه يكون بذلك كانه غير متحرك
وغير ممكن ايضا ان يكون كله في المكان الذي يتحرك اليه وذلك انه
يجب ضرورة ان كان كله في المكان الذي يتحرك منه واذا
لم يكن في المكان الذي يتحرك منه لا يمكنه ان يتحرك منه وهذا
منافي لمعنى التحرك اذ كان من الاضطرار ان يكون المتحرك في
المكان من مكان الى مكان غيره فمن الاضطرار اذا ان

يكون المتحرك في حال تحركه في المكان الذي منه يتحرك وفي الذي
اليه يتحرك ومن قبل انه لابد ضرورة اما ان يكون كله في المكان
الذي منه يتحرك وكليته في المكان الذي اليه يتحرك وبعضه في الذي
اليه يتحرك وكان محالا ان يكون كليته في كل واحد من المكانين معا
فقد وجب ضرورة ان يكون بعضه في احدهما وبعضه في الآخر
فلذلك يلزم من الاضطرار ان يكون كل متحرك منقسما الى ذوات
اجزاء ومن البين ان كل متحرك بذاته اعني اذا تحرك كله
حركة مستقيمة يجب ضرورة ان يتحرك بحركته كل واحد من الاجزاء
المتوهمة فيه وذلك انه لو توهم ان شيئا من اجزائه لابث
في مكانه وباقي ما يتوهم من اجزائه متحرك للزم ضرورة ان
ينفصل ويفارق ذلك الجزء باقي الاجزاء وذلك غير موجود
فقد وجب ضرورة ان يكون كل واحد من اجزاء المتحرك حركة
مستقيمة متحركا بتحرك الكل الذي هو جزؤه فيجب ضرورة
ان يكون كل جزء منه مستقيما وكل منقسم ذو اجزاء فكل جزء
من اجزاء المتصل اذا ذو اجزاء ومن البين ان اجزاء

المتصل

المتصل المتوهمة فيه متصلة فواجب ضرورة ان يكون كل متصل
منقسما الى منقسم وذلك ما اردنا ان نبين ولله ذي الجود
والحكمة والحول ولي العدل وواهب العقل الحمد شكرا دايما
حالا فحالا كما هو له اهل

مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في ان العرض ليس
للتسع المقولات العرضيه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال انه لما كان رسم الجنس بما هو جنس هو انه المحمول على كثير
ين مختلفين بالنوع من طريق ما هو وكان كل واحد من التسع
المقولات العرضيه يحمل عليها انها عرض ويصدق عليها رسم العرض
ايضا وهو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يمكن ان يكون قوامه
من غير الذي هو فيه وكان قد يقال في كل واحد من الاجناس
التسعه العرضيه انه هو عرض ظن قوم لذلك ان معنى العرض و
هو ما يدل عليه رسمه المذكور جنس للتسع المقولات وليس هذا

حقا برهان ذلك ان رسمه وهو القول بانه الموجود في شيء
لا كجزء منه ولا يمكن ان يكون قوامه من غير الذي هو فيه الموجود
فيه منزلته منزلة الجنس ومن البين ان الموجود مشتق من الوجود
وكل اسم مشتق فهو ينتظم لا محاله معنيين احدهما ذات اشتق
لها اسم من اسم وذات فيها فهذا الاسم ايضا اعني لفظ الموجود
ينتظم ذاتا من اسمها اشتق الاسم وهي الوجود وذاتا لها اشتق الاسم
من ذات الوجود ومن البين ان كل ذات اشتق لغيرها اسم من
اسمها يجب ضرورة ان يكون موجودة في ذات التي اشتق لها
اسم من اسمها ومن البين الظاهر ايضا ان كل ذات موجودة
في ذات اخرى اما ان يكون متقومة لها وذلك بان يكون
جزءا منها واما الا يكون جزءا منها فالوجود اذا اما ان يكون
جزء من الذات التي هي موجود فيها واما ان لا يكون جزءا منها
وكل ما هو جزء من ذات شيء فهو اما هيولى واما صورة واما
ما نسبته اليه كنسبة الصورة وهذا هو الفصل فالوجود اذا
ان كان جزءا من الذات التي هو فيها اما ان يكون هيولى

لها وليس يمكن ان يكون الوجود هيولى للذات التي هو موجود
فيها وذلك ان الهيولى انما هي جزء جملة المركب منها ومن الصورة
واذا انعتت الجملة بجزء واحد منها كذب النعت وذلك ان
الجملة ليست ولا واحدا من اجزائها مثال ذلك انه
ان قيل في العشرة انها خمسة او سبعة او غير هذين من اجزائها كذب
القول ولهذا المعنى بعينه لا يمكن ان يكون الوجود صورة للذات
التي هو موجود فيها وذلك ان الصورة ايضا جزء من المركب
كما ان الهيولى جزء منه والجملة لا يصدق نعتها بجزء من
اجزائها مثال ذلك ان قولنا في العشرة انها العشرية
وفي الانسان انه الانسانية كذب ومن البين ايضا انه لا
يمكن ان يكون الوجود جنسا للذات التي هو موجود فيها وذلك
انه ولا واحد من الاجناس ينعت به نوع من انواعه على طريق
اشتقاق الاسم وذلك ان ذات النوع هي ذات الجنس
وزيادة فصل او فصول للذات لا ينعت باسمها على طريق
الاشتقاق مثال ذلك انه لا يقال للانسان حيوانی

ولا لحيوان لاكن يحيوان ولا للبياض لونى ولا ملون ولا للمثلث
شكل ولا مشكل ولا للعدد كمى ولا مكمى وبالجمله ولا واحد من الانواع
يشتق له بل نسبت من اسم جنسه والوجود يشتق للذات التى هو فيها
اسم من اسمه فالوجود اذا ليس هو جنسا للذات التى هو موجود
فيها وكذلك ايضا لا يمكن ان يكون فصلا لها وذلك انه لو كان
فصلا لها لصارت هى نوعا واذا كانت نوعا لا يمكن ان تكون جنسا
عاليا اى جنس اجناس لكن من ظن ان العرض جنس للتسع المقولات
انما يصوه جنس اجناس فيلزمه ان يكون جنس اجناس وليس بجنس
اجناس وهذا خلف فما لزمه هذا الخلف فهو محال والذى لزمه
هذا الخلف هو وضع الوجود فصلا للذات التى هو موجود فيها
فوضع الوجود فصلا للذات التى هو موجود فيها اذا محال فقد
تبين انه لا يمكن ان يكون الوجود للذات التى هو فيها كجزء منها
ولا ذاتيا لها فقد بقى ان يكون موجودا فيها لا كجزء منها وهذه
صفة العرض فالوجود اذا عرض فى الذات التى هو موجود فيها واذا
كان ذلك كذلك فما تلك الذات التى هو الوجود عرض لها لا يخلو من

ان يكون

ان يكون من التسع المقولات اذ كانت كل واحدة منها قد يصدق
عليها ان ينعت بانها موجودة فى شىء لا كجزء منه ولا يمكن
ان يكون قوامه من غير الذى هو فيه او ذوات واحدة من جنس للتسع
المقولات وليس يمكن ان يكون الوجود عرضا للذات من جنس
للتسع المقولات لم يخل ان يكون من الاعراض العامة لجميع
الانواع ذلك الجنس او من الاعراض التى تخص بعض انواعه الا
انه محال ان يكون خاصا لبعض المقولات التسع دون بعض
وذلك انه يصدق فى كل واحدة منها لان كل واحدة منها
منها موجودة فى شىء لا كجزء منه ولا يمكن ان يكون قوامها من غير الذى
هى فيه فقد بقى ان يكون لازما لجميع انواع ذلك الجنس من
التسع المقولات يجب وضع الخصم ولو كان ذلك كذلك
يوجب ضرورة متى وجد شىء من هذه المقولات التسع للجوهر
ان يوجد للجوهر معنى العرض ويبعث الجوهر بمعنى العرض على طريق
اشتقاق الاسم وان يشاركه فى معناه وذلك ان
كل واحد من الاعراض الموجودة فى الجوهر تشارك الجوهر فى معناه

عارضا

لا مح

واسمه على طريق الاشتقاق وكذلك يعطيه حده على
طريق الاشتقاق مثال ذلك ان العدد متى وجد للجوهر شركه
في معناه فيصيره معدوداً فاعطاه اسمه على طريق الاشتقاق
وحده كذلك وكذلك العظم فانه يجعله عظيما وكذلك
الاضافه يجعله مضافا كالابوه يصيره ابا والضعف يجعله ضعفا
والعبوديه يجعله عبدا وكذلك المكان يجعله متمكنا والزمان زمانيا
يجعله زمانيا والانفعال يجعله منفعلا والفعل يجعله فاعلا
والوضع يجعله موضوعاً والملك يجعله مالكاً فليس اذاً
من الاعراض شي يوجد في الجوهر فلا يشركه شي في معناه
والعرض لا يمكن ان يشركه الجوهر في معناه وذلك انه ولا
واحد من الجواهر يوجد موجوداً في شي لا كجزء منه ولا يمكن
ان يكون قوامه من غير الذي هو فيه فاذا كان ذلك
كذلك الفنا قياسا منتجا ينتج الصدق على هذا
النحو كل واحد من اجناس الاعراض العارضه للجوهر يشرك
الجوهر في معناه ومعنى العرض لا يشرك الجوهر في

معناه

معناه ومعنى العرض لا يشرك الجوهر في معناه فولا واحدا
من اجناس الاعراض العارضه للجوهر هو معنى العرض وعكس هذا
المعنى العرض ليس هو ولا واحد من اجناس الاعراض العارضه
للجوهر وذلك ما اردنا ان نبين تمت المقاله في ان العرض
وليس بجنس للتسع المقولات العرضيه ه

مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في تبيين وجود الامور العاميه والنحو الذي عليه يكون محموله والنحو الذي يخرج به من ان يكون محموله ه ه ه ه ه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اختلف المتفلسفون في اصناف وجود الامور التي تختلف
من قبل الكليه والجزئيه فقال بعضهم ان اصنافها صنفان احدهما
الامور التي هي اشخاص هي معان موجوده في الهيولى ومع اعراض
يصير بها اشخاصا والاخر هو الكليات التي وجودها في النفس
اذا تصورتها النفس معانيها مجرده من الهيولى ومن الاعراض

التي وجودها فيها ومعها وانكروا ان يكون للمعاني الهيولية من الهيولى و
الاعراض البرية من النفس وجود ومثال ذلك ان المعنى الذي
يشار اليه بهذه اللفظة وهي لفظة انسان ليس بموجود الا اشخاصا
هيولانيا ومع اعراض فهو موجود اما زيد واما عمرو واما غيرهما
من ساير اشخاص الانسان واما صورة الانسان في النفس وهي ما يتصور
في النفس من حده وهو قولنا حيوان ناطق مايت وهذا هو الانسان
العام المحمول على زيد وعمرو وغيرهما من اشخاص وكليات واما الظن
بان معنى الانسان العري من الهيولى والاعراض البري من النفس
موجود فظن باطل محال واعتصمت هذه الفرقة في اثبات هذا
الراي بما قاله ارسطوطاليس الفيلسوف في كتاب البرهان وهو
قوله فاما الصور فلنتخل عنها السلام اذ هي فرع باطل وبما قاله في كتاب
البرهان ايضا وهو قوله فاما ان يكون الصور موجودة ان كان
ان كان البرهان موجودا فليس من ضرورة وبما قاله في كتاب النفس من
ان الحيوان الكلي اما ان لا يكون له وجود واما ان يكون وجوده
اخيرا وبما قاله ايضا في كتابه في الكون والفساد من ان الجسم العام

لا وجود له ولا على وجه من الوجوه وقال بعضهم ان معنى الانسان
وهو ما يدل عليه حده وهو قولنا حيوان ناطق مايت ذاته وهي التي
يشار بهذا الحد اليها موجودة مستغنية في وجودها عن الهيولى والاعراض
وهذه الذوات هي التي تحمل على اكثر الامر من واحد كزيد مثلا وعمرو
اذا لم يضف اليها شي اخر غيرها وعلى هذا الوجه يكون عامة و
ان هذا الضرب من الوجود احق الموجودات واشرفها واقدمها
اذ هو سبب الضربين اللذين قصرت الفرقة الاولى الوجود عليهما وان
الضربين الاخرين اللذين قال بهما مخالفوهم عارضان بمعنى الانسان
غير مقومين له اذ كان قد يوجد خلوا من كل واحد منهما واحتجت هذه
الفرقة لرايها هذا بان قالت انه من البين الظاهر انا ننعت زيدا
بانه انسان وقولنا ذلك فيهما صادق ومما لا شك فيه ان صدق
القول هو موافقته لما يدل عليه الا بان يكون ما يدل عليه موجودا فيجب
من صدق قولنا في زيد انه انسان وصدق قولنا في عمرو انه انسان ان
يكون ما يدل عليه هذا القولان موجودا ومن البين ايضا ان القول في
زيد انه حيوان ناطق مايت صورة في النفس كذب فان ضل احد

من قبل ان زيداً قد يفهم معناه وفهم معناه انما هو تصور النفس اياه
وفطن انه الصورة التي يتصور في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت
فتشعب لذلك وقال ان زيداً هو ما يتصور في النفس من قولنا حيوان
ناطق مايت استنقذناه من ضلالته واذلنا شعبه بان نقول له ان معنى
الانسان الذي يحمله على زيد فيصدق لا يخلو من ان يكون اما موجوداً
واما ليس بموجود ولكنه غير ممكن الا يكون موجوداً وذلك انه ان لم
يكن موجوداً لم يمكن ان يصدق حملنا اياه على زيد غير ان حملنا الحيوان
الناطق المايت على زيد ظاهر الصدق فيجب ضرورة ان يكون موجوداً
واذا كان موجوداً فلن يخلو بحسب وضعك من ان يكون اما زيداً
واما الصورة المتصورة في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت الا
ان حمل زيد على زيد لا يشك عاقل انه هذيان والحيوان الناطق المايت
ليس حمله على زيد هذيانا فالحيوان الناطق المايت اذاً ليس هو
زيداً واعلم انا اقمنا زيداً ههنا مقام جميع اشخاص الانسان و
اقمنا الانسان مقام جميع الامور العامية وذلك ان مثل ما
يلزم في زيد مما الزمناه اياه يلزم في كل واحد من الاشخاص غيره و

ومثل ما يلزم في الانسان وذلك يلزم في كل واحد من الامور العامية
غيره وان وضع ان المحمول على زيد انما هو الصورة التي في النفس من
قولنا حيوان ناطق مايت يلزم ان يكون زيد ليس هو زيداً بان
ياخذ مقدمتين تتبين بانفسهما احديهما ولا شيء من الصور التي يتصور
في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت ودون انه في النفس يستحيل ان
يحمل على عمرو حملاً صادقاً والاخرى ان زيداً فالنتيجة عن ذلك انه
لا شيء من الصور التي يتصور في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت
هو زيد وعكس هذه النتيجة هو قولنا ان زيداً ليس هو شيئاً من الصور
المتصورة في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت وهذا ينافي لو
صنعك وهو ان زيداً هو الصورة المتصورة في النفس من قولنا حيوان
ناطق مايت وايضاً فانا اذا اخذنا وضعك وهو ان زيداً
هو الصورة المتصورة في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت
واضفنا اليه النتيجة التي تبينت لنا في قولنا ولا شيء من الصور التي
يتصور في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت هو زيد انتج منهما
ان زيداً ليس هو زيداً وهذا محال في لزمه وضعه هذا المحال محال

وما لزم وضعه هو المحال من ان زيدا هو صورة متصورة في النفس من
قولنا حيوان ناطق مايت فهذا اذا محال فنقيضه وهو ان زيدا
ليس هو صورة متصورة في النفس من قولنا حيوان ناطق مايت صادق
ضروري فقد تبين ان معنى قولنا حيوان ناطق مايت الذي اذا حمل
على زيد صدق قولنا ذلك يجب ضرورة ان يكون موجودا ليس هو زيدا
ولا هو ما يتصور في النفس من حيث هو متصور في النفس فقد بقي ان يكون
موجودا غير زيد وغير المتصور في النفس من حيث هو متصور في النفس
وذلك ما اردنا ان نبين ويتبين ايضا ان معنى الحيوان مثلا مستغن
في وجوده عن الهيولى والاعراض عن وجوده في النفس بريا من الهيولى
عريا من الاعراض وذلك انه ليس يوجد ذو عقل وان قل يخفى عليه
ان زيدا لا يوجد بهيولاه وجسمه موجودا في النفس حتى يعقله لا يستحق
ان يخاطب بل هو اهل ان يزرى به ويسخر منه ويتبين انه مستغن في
وجوده عن النفس ايضا من وجوده في هيولى ومع اعراض مستغنيا
في وجوده كذلك عن نفس متصور منحصر موجود فيها وايضا
فانا اذا رسمنا الانسان الهيولاني كزيد مثلا قلنا انه حيوان ناطق

مايت متصور في النفس ومن البين ان هذين الرسمين قد يشتركان في
حيوان ناطق مايت ويختلفان بما يوجد في رسم احدهما من القول
بانه هيولى ومع اعراض خاصية به بها صار شخصا وما في الآخر من القول
بانه متصور في النفس ولكل واحد من هذين الرسمين هو جملة تشارك
الجملة الاخرى ببعض اجزائها وتخالفها بباقي اجزائها فكل واحدة من
هاتين الجملتين مركبة من الاجزاء التي تشارك فيها الجملة الاخرى ومن الاجزاء
جملة ما هو الجملة التي هو جزء لها فلا شيء اذا من اجزاء كل واحدة
من هاتين الجملتين هو الجملة التي هو جزء لها وظاهر ايضا ان هاتين
الجملتين موجودتان اذ كان شخص انسان كزيد مثلا موجودا
للحس وهو احداهما وصورة الانسان في النفس موجودة وذلك
ان معنى الانسان وهو ما يدل عليه قولنا حيوان ناطق مايت
معلوم وهي الجملة الاخرى فهما اذا موجودتان ويتبين ايضا ان وجب
كل جملة ما هو موجود بالفعل فالذوات التي هي اجزاؤها لها
ضرورة ان يكون موجودات بالفعل وبعض اجزاء هاتين الجملتين
الموجودتين بالفعل هو معنى قولنا حيوان ناطق مايت فموجود

ضرورة اذا ان يكون هذا المعنى وهو قولنا حيوان ناطق مايت موجودا
بالفعل وقد بينا انه غير هاتين الجملتين اللتين احداهما حيوان ناطق
مايت في هيولى ومع اعراض بها صار شخصا والاخرى حيوان
ناطق مايت صورة في النفس فحيوان ناطق مايت غير الحيوان الناطق
المايت الموجود في الهيولى ومع اعراض وغير الحيوان الناطق المايت
الذي هو صورة في النفس وهو موجود بالفعل وذلك ما اردنا ان نبين
فاما ان هذا المعنى اعني ما يدل عليه قولنا حيوان ناطق مايت هو
الذي يحمل على الاشخاص الانسانية فقط وهو الامر العام وانه انما
يصح حمله على الاشخاص بذاته فقط من غير ان يضاف اليها شي آخر
فقد تبين ذلك مما بينا ان الشخص لا يحمل على غيره من الاشخاص وافسدنا
حمل الصورة التي في النفس اذا اخذ معها انها في النفس واذا
فسد حمل هذين ولا سبيل الى توهم آخر يجوز ان يكون محمولا على
الاشخاص غير هذين الا ما يدل عليه الحد فقط من غير ان يضاف اليه
شي آخر فقد اتضح اذا ان هذا هو الامر العام المحمول على ما تحته
واما ان هذا المعنى احق من الضربين الآخرين بالوجود فتبين من

انه

انه هو سبب وجود ذينك في كل شي موجود وليس ان وجوده
لاحدهما سبب لوجوده في الآخر فالسبب منهما احق به من الآخر واما
ان هذا المعنى اقدم بالطبع من المعنيين الآخرين فيظهر من قبل
انه اذا وجد حيوان ناطق مايت في هيولى ومع اعراض او في النفس
وجد لا محالة حيوان ناطق مايت في هيولى ومع اعراض اذ قد
يكون هذا المعنى موجودا في النفس مع توهم ارتفاع الهيولى و
مقارنة الاعراض وكذلك يتبين تقدمه للحيوان الناطق المايت
المتصور في النفس بوجوده في هيولى ومع اعراض مع توهم ارتفاع
نفس تصوره واما ان هذا المعنى اشرف من المعنيين الآخرين :.
فتبين من استغنائه عنهما وحاجتهما اليه وقد بينا ذلك من قبل
فاما كشف ضلالة الذين فيما توهموا وتزييف ما تأولوا فيهم
وما ذكروه من آراء وبل الفيلسوف ارسطوطاليس فيصح بما نقوله
وهو ان الاسماء ضربان احدهما اسم وضع مشارا الى
امر من الامور بعينه او شي موجود بعينه كاسم زيد او سماء
او ماء او نار او ارض او رجل او حجر وما اشبهها من اسماء الاعيان

والآخر اسم يشار به الى شيء ما موضوع مشتق له من اسم شيء
موجود فيه كقولك كاتب وطبيب ومهندس وغيرها من الاسماء المشتقة
من اسماء اشياء أخر يشار بكلها الى موضوعات ما بتوسط اشياء
ما فيها فان الكاتب اسم يشار به الى زيد مثلا بتوسط الكتابة الموجودة
له وهو مشتق من اسمها ومن البين ان قولنا كلي هو من هذا الضرب
من الاسماء يتضمن معنيين احدهما الموضوع الذي يشار به اليه والثاني
المعنى الذي اشتق منه اسمه ولذلك ربما وصف المشار بالاسم و
صفا حقا بامور موجودة له من قبل ذاته فقط دون الامر الموجود
له الذي الاسم المشتق من اسمه ومثال الوصف الاول قولنا ان
الكاتب يشغل مكانا فان شغل المكان انما هو موجود للكاتب
لا من قبل الكتابة لكن من قبل جزء من اجزاء ذاته وهو الجسم
والمثال الوصف الثاني قولنا ان الكاتب نوع من انواع كيفيه
فان الكاتب انما صار تحت الكيفيه لا من قبل ذاته اذ ذاته
جوهر لكن من قبل الكتابة الموجودة له التي هي كالصورة له من حيث

هو كاتب والمثال الوصف الثالث قولنا في الكاتب انه ما هو ذا
يكتب فان فعل الكتابة ليس موجودا له بما هو انسان لكن بما هو متقوم
منهما جميعا اي من حيث هو انسان كاتب ولذلك كثيرا ما يصدق
في الشيء الواحد بعينه اوصاف يوهم في ظاهر الامر انها متباينة
وليست في الحقيقة كذلك وذلك انه قد يصدق القائل في انسان
كاتب انه من انواع الكيفيه اذ قال ذلك فيه من جهة كتابته وقد
يصدق ان قال بنوع من انواع الكيفيه اذا قال ذلك فيه من جهة
ذاته الموضوعة للكتابة وايضا فان الوجود اسم مشترك يدل
على معان مختلفة احدها الوجود الطبيعي وهو وجود المعاني في هيولى
ومع اعراض والآخر وجود منطقي وهو وجود المعاني صورا في النفس
والثالث الذاتي وهو المسمى الالهي وهو وجود المعاني على ما يدل
عليه حدودها فقول الفيلسوف ارسطوطاليس وغيره من اهل
المبرزين في الفلسفة ان الحيوان الكلي مثلا ليس بموجود بوجه من الوجوه
صحيح صادق وذلك انه ليس يوجد حيوان كلي وهو ما يدل عليه قول
مركب من جنس الحيوان وهو قولنا جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة

حيث شئ امكن ان يحمل على اكثر من واحد لا وجود طبيعيا اى فى هيولى
ومع اعراض لا وجودا الا ذهنيا وهو وجود المعانى على ما يدل عليه
حدوده لكنها يوجد وجودا منطقيا فقط فالى هذا يذهب ارسطو
طاليس ونظراؤه من الفلاسفة القائلين ان الامور الكلية لا وجود
لها والدليل على ان ارسطوطاليس لا يرى ان الامور
الكلية اعنى الذوات التى معنى الكلية عارض لها دون هذا العرض
لا وجود لها قوله فى كتابه الموسوم بقاطيغورياس عند قسمته الموجودات
الموجودات منها ما يقال على موضوع ما اى الامور الكلية وقوله فى
كتابه فى البرهان وهو هذا فاما ان يكون الصور موجودة ان كان
البرهان موجودا فليس من الاضطرار واما ان يكون موجودا
شئ واحد على كثيرين موجودا فانما هو قد صح فى هذا القول انه
يجب ضرورة ان يكون الكلى وهو الذى هو واحد على كثيرين موجودا
ومع ذلك فقد بين ايضا فى كتاب البرهان ان البرهان لا يكون
على الاشياء الجزئية وذلك انها فاسدة والبرهان انما يكون
على الاشياء الدائمة والامور التى وجودها ضرورى فالكلية

انواع التى يكون البراهين عليها ومنها وقد بين ايضا فى كتاب
البرهان ان البراهين الكلية افضل من الجزئية وقال ايضا ان العلم
لا يكون بما ليس بموجود فلو كان يرى ان الامور الكلية كالحيوان
الكلى مثلا ليست موجودة وما ليس بموجود لا يعلم للزمه ان
يكون الامور الكلية لا تعلم واذا كانت لا تعلم لا يكون عليها
قياس علمى وهو البرهان واذا لم يكن عليها برهان لم يكن براهينها
افضل وهذا مما لا يليق توهمه على فيلسوف وبخاصة مثل ارسطوطاليس
بل الاولى ان نصرف اقاويله الى المعانى التى تحمل ان تصرف اليها
والوجوه التى يصح جميعا ويصدق عليها وهى التى قد بينا صحتها و
صدقها ومما يدل دلالة واضحة بينة على ان ارسطوطاليس
كان يرى ان الحيوان وهو ما يدل عليه قولنا جسم ذو نفس حاس
متحرك بارادة وهو معنى الحيوان المطلق الذى لم يضف اليه فصول
تخصصه وتصيره نوعا وجودا قوله فى المقالة الاولى من
السماع الطبيعى مثال ذلك انه قد يكون عن حيوان حيوان

وعن حيوان ما حيوان ما فان يكون مثلا كلب عن فرس كان يكون
الكلب عن حيوان ما وعن حيوان مطلق الا ان يكون هذه ليس من
جهة ما هو حيوان اذ كان معنى الحيوان حاصلا فان هذا الحيوان :
المطلق الذي قال ان الكلب يكون عنه ليس يمكن ان يكون صورة
الحيوان التي في النفس وذلك ان الصور التي في النفس وهي التي يدل
عليها هذا الحد وهو القول جسم ذو نفس حساس متحرك بارادة متصور
في النفس غير ممكن ان يكون سببا لتكون الكلب لا سببا فاعلا وذلك
ان كل فاعل سببا فهو اقدم من صورة الحيوان التي يتصورها هذه النفس
ولذلك الاولى ان يكون هي الفاعلة للصورة التي في النفس ولا يمكن
ايضا ان يكون صورة الحيوان التي في النفس سببا هيولانيا للكلب
وذلك ان الهيولى منفعلة بالصورة التي تقبلها وكل منفعل
جسم كما قد بين ذلك ارسطوطاليس نفسه ومن البين ان صورة
الحيوان التي في النفس ليست جسما ولا يمكن ايضا ان يكون صورة
الحيوان التي في النفس سببا كماليا للكلب لا الكمال الاول الذي هو
صورة المركب اذ قد بينا انها ليست صورة للحيوان الذي في الهيولى

ولا في الكمال الثاني وهو افضل الافعال الصادرة عن الصورة التي
هي الكمال الاول اذ كان الكلب ليس يعرض في وجود صورته
في المادة ان يكون متصورا في النفس فاذ قد تبين ان
يعني ارسطوطاليس بالحيوان المطلق الذي عنه يكون الكلب الصورة
التي في النفس ومن البين ايضا انه ليس يمكن ان يكون الكلب عن حيوان
مطلق ولا يكون الحيوان المطلق موجودا وانه غير حيوان ما لانه
لو كان معنى الحيوان المطلق معنى حيوان ما لكان يكونه اياه بعينها
فليس اذن معنى حيوان مطلق هو معنى حيوان ما وما ينبغي ان نتنبه على فضل
تحرز الفيلسوف بقوله حيوان مطلق وتجنبه ان يقول حيوان
عام وذلك انه لو قال حيوان عام لجاز ان يفهم من هذا القول
المعنى المركب من معنى الحيوان ومعنى العام وليس هذا يريد وانما يريد
معنى الحيوان فقط من غير ان يضاف اليه شيء آخر البتة فلذلك
وصفه بالمطلق نحو ما قال مطلق او قال مجرد فانه انما يريد بالمطلق
الذي قد اطلق عن ان يضاف اليه فصول من الفصول بعينه فيصير
به خاصا وقد تبين ايضا من الفيلسوف اي ان ما يدل عليه كل

محدود وجود له قوله في المقالة الاولى من السماع الطبيعي الا ان
الموجودات كثيرة اما بالقول مثل ان الوجود للابيض غير الوجود
للابيض غير الوجود للموسيقاري والشي الواحد يكون لهما جميعا
فالواحد اذا كثير فانه قد صرح في هذا القول تصريحا ظاهرا ان
ذات الابيض وذات الموسيقار وجودهما فانه من البين
انه انما يعني بالقول الحد وذلك ان قوله مما يبين في معناه لهذا
القول وهو ان الموجودات كثيرة اما بالوجود الذي يدل عليه
القول اي الحد مثل ان الوجود للابيض اي ما يدل حد الابيض غير
الوجود للموسيقار اي غير ما يدل عليه حد الموسيقار والشي الواحد
اي والموضوع الواحد كانسان واحد مثلا يكون لهما جميعا اي يكون
وجود الابيض اي ما يدل عليه حد الابيض ووجود الموسيقار
اي ما يدل عليه حد الموسيقار فالواحد اي الموضوع الواحد اذا
كثير اي من قبل وجودات الاشياء التي هي له وقد قال مثل
هذا القول ايضا في هذه المقالة وذلك ان الابيض ليس هو
واحدا لا بالاتصال ولا بالقول لان الوجود للابيض غيره للقابل

دون

له يعني ان وجود الابيض وهو الذي قال ارسطوطاليس هو بالقول اي
بالحد واحدا غيره للقابل له اي غير اي غير وجود القابل اي الموضوع له
وهو ما يدل عليه حده وكذلك قال في هذه المقالة ايضا وايضا فان
الموجود لا يكون غلطا اذ كان الموجود انما يدل على الذي هو موجود
لكل واحد من جزئيه غيره للاخر فقد تبين وجود امور عامية محمولة
على الكثير من واحد وعلى اي نحو يصح حملها وعلى اي نحو لا يصح

قال ابو زكريا يحيى بن عدي بن زكريا ه ه ه ه

بسم

رام القايلون بالجزء الذي لا يتجزا ان يلزموا وضع انقسام المتصل
لا الى نهاية محالا على هذا الوجه قالوا انه على وضعكم هذا قد
يجوز ان يشرح الخردلة بنصفين ويشرح كل واحد من نصفيها
بنصفين ثم كل واحد من انصاف النصفين وكذلك يتوهم
هذه القسمة شايعة في جميع الاقسام حتى تنتهي اليها قلنا ان نواصل
ذلك الى ان يحصل لنا بهذا التشريح اقسام تفي بان تركب
منها كرة مساوية لكرة الفلك على عظمه وكبر مقداره ومن البين ان

هذا محال شنيع جدًا لزم وضع دوام انقسام المتصل اذًا محال
وذلك غار وانا قال يحيى بن عدي ان هذا التشكيك
سخيف وهذا اللبس ينكشف بما انا قايله وهو انا وان كنا نجوز
انقسام المتصل لا الى نهاية فانا نجوز ذلك على وجه من وجوه
القسمة لا على جميع وجوهها فان القسمة اما ان يكون قسمة
توجد فيها اقسام للمنقسم متساوية فاذا اخذت الاقسام هكذا
لم يجز ان ينقسم المتصل لا الى نهاية فيلزم ان ينتهي القسمة و
ونفي القسم واما ان يكون قسمة يوجد فيها الاقسام غير متساوية
وهذا يكون على ضربين وذلك انه اما ان يكون الاقسام مع انها
غير متساوية غير متناسبة وعلى هذا الوجه ايضًا جايز ان يكون
القسمة غير دايمة بل ينتهي لفناء القسم واما ان يكون الاقسام
متناسبة بان يقسم المتصل مثلا بنصفين وكل واحد من الاقسام
التي ينتهي اليها القسمة بنصفين ويتم ذلك دايما يعني هذا الوجه
يدوم الانقسام ويمكن ان كانت القسمة واقعة في الطول لم يمكن
ان يوجد طولان يساوي كل واحد منهما طول المقسوم الاول وكذا

ان وقعت القسمة في العرض لم يمكن ان يوجد عرضان يساوي كل
واحد منهما عرض المقسوم وكذلك ان وقعت القسمة في العمق لم يمكن
ان يوجد عمقان يساوي كل واحد منهما عمق المقسوم البتة ويكون :
الانقسام اذا وقعت القسمة في الطول فقط يساوي كل واحد
منها في عرضه وعمقه عرض المقسوم وعمقه دايما وينقص كل واحد
منها عنه في الطول فقط وان كانت القسمة واقعة في العرض نقصت
الاقسام في عرضها عن عرض ما ينقسم منه وحفظت الطول والعمق
متى نقصت اعماق الاقسام وبقيت اطوالها وعروضها وساغ
بذلك توهم تكثر الاقسام الى عدد نفي مقدار جملتها بعينه اجرام
عظيمة جدًا وان كان ذلك غير ممكن ان يخرج الى الفعل وليس
امكان توهم ذلك محالًا ولا غير شايع فان ظن خصومنا ان
توهم ذلك محالًا ولا غير شايع فان ظن خصومنا ان توهم
ذلك شنيع ومحال اذ كان كتوهم انقسام الخردلة الى اقسام
يمكن ان تغشي بها جرم مبلغ عظمه كمبلغ عظم الفلك بل اكثر
منه لصغر مقدار الخردلة وعظم مقدار جرم الفلك فنحن نبين لهم

يلزمه القول بمثل هذا العينة فيقول انه من قبل ان الفلك جسم متناه والخردلة جسم متناهٍ ولكل واحد من جسمين متناهيين عند الاخر نسبة ما يجب لذلك ان يكون للخردلة عند الفلك نسبة ما فلنعرض تلك النسبة مثلا نسبة سطح طوله مائة الف جزء وعرضه مثل ذلك الى مكعب طوله مائة الف جزء وعرضه مثل طوله وذلك وعمقه مثل ذلك وهو على مذهبك ممكن ان نشرح عمقه على جزء جزء فينقسم بالتشريح مائة الف قسم فاذا سوى جسم آخر مساوٍ في الطول والعرض والسمك لذلك الجسم المنقسم في هذه الاقسام بستة اقسام عشرة هذه الاقسام الستة جميع ذلك الجسم ويبقى باقي الاقسام هي اربعة وتسعون الف قسم يعني مثل ذلك الجسم الذي انقسمت منه خمسة عشر الف جسم استمائة جسم وستين جسما واربع جهات من جسم فان اصررتم على انه لا يسوغ توهم تكثر اقسام الخردلة بالتشريح لصغرها الى كثرة مبلغ مقدارها الى مقدار ينبغي التمادي لزمكم ان لا تجوزوا توهم ما قد وصفناه من اقسام المكتب الى ما قد ذكرناه ولكنكم مجوزون لذلك ومعترفون بامكانه وصحته

يلزم

فيلزمكم لذلك ان تجوزوا توهم انقسام الخردلة الى ما نحن مجوزوه اذ كان لا فرق بينهما في ذلك بل يلزمكم من دوننا ان تقرروا بوجود ذلك وجوداً لا توهماً فقط اذ كنتم تسهلون يرون امكان انقسام الاجسام الى الاجزاء التي هي عندكم مركبة منها فاما نحن فانا انما نجوز توهم الانقسام الى لا نهاية فقط من غير ان نجوز خروج ذلك الى الفعل والوجود من قبل ان ذلك غير ممكن والدليل على انه غير ممكن انه من البيّن ان الجسم المنقسم بالفعل يجب ضرورة ان يكون موجوداً بالفعل لا بالتوهم فقط ومن البين ايضا انه غير موجود جسم بالفعل خاليا من صورة ما من الصورة الطبيعية كصورة واحد من الاسطقسات الاربعة او بعض الاجسام المركبة منها او كالاسطقس الخامس في الاجرام السمائية التي هو موضوعها وقد تبين في المقالة الاولى من السماع الطبيعي ان لكل صورة من الصور الطبيعية مقدارا من العظم لا يوجد في اصغر منه فيلزم من ذلك ان يكون جميع الاجسام الموجودة ينتهي في انقسامها الى جزء من العظم لا يوجد صورتها في اصغر منه فيلزم ان يكون الاجسام الموجودة ينتهي كل واحد منها الى عظم لا يوجد في اصغر منه فيجب من ذلك

ت

ان لا يمكن ان يستمر انقسام الاجسام بالفعل الا الى نهاية واذا
كان ذلك كذلك لا يلزم ان يكون الخردلة تنقسم بالفعل الى
اجزا تغشى السماء كلها وذلك ما اردنا ان تبين فقد تكشف
ملتبس الخصوم الذى وصفناه

نسخة مسئلة وردت من الرى فى ذى القعدة من سنة احدى وثلثمائة

هل يوجد شخص زيد المتقوم من جملة خواص واعراض التى لا يوجد فى
آخر غيره وجودا ثانيا ام ليس له وجود البتة الا فى البتة الا فى
هذه الدفعة

الجواب عن ابى زكريا يحيى بن عدى

اما على ما تراه من يقول من اهل الديانات بالمعاد والثواب
والعقاب وظاهر انهم يعتقدون وجود زيد ثانيا لا محالة وهذا
هو حق ويمكن ان يبين ذلك مما يلزم من اقاويل الفيلسوف ارسطو
طاليس التى يرد بها اقاويل المعتقدين ان العالم مع انه يكون يمكن
ان يبقى سرمديا من غير ان يفسد بان يوجد حجة على انها اولى شىء
العقل لا يحتاج الى بيان وهى القائلة ان كل ما هو ممكن اذا
فرض له زمان لا نهاية له فانه يخرج الى الوجود فى زمان غير متناه

فهو

فهو ممتنع لا ممكن ووجود زيد ليس هو ممتنعا وذلك ان الممتنع
لا يخرج الى الوجود البتة وزيد قد خرج الى الوجود فليس هو اذا
ممتنعا ولا هو ايضا ضروريا اذ كان قد يفسد ومن البين ان
كل ما ليس هو ضروريا ولا ممتنعا فهو لا محالة ممكن فوجود زيد ثانيا
اذا ممكن وكل ما هو ممكن اذا فرض له زمانا لا نهاية له يخرج لا
محالة الى الوجود فزيد اذا يخرج الى الوجود اذا فرض له زمان
لا نهاية له لا محالة وذلك ما اردنا ان نبين

تعاليق عن ابى زكريا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا التكريتى

محصور متى قدر حاصره مرات اكثر من واحدة نفسه من غير ان يبقى
منه شىء اقل منه وله حد الموازاة   وضع مقادير
بعضها عند بعض حافظا لاقصر الابعاد بينها دايما   المنفصل
هو الذى قد وقع بالفعل والمنفصل هو الذى بالقوة
قال ارسطوطاليس فى بعض كلامه فى متقابلات
وليس ايضا ما يقع عليه الموجبة والسالبة موجبة ولا سالبة فان

الموجبة قول موجب والسالبة قول سالب واما ما يقع عليه الموجبة والسالبة
فليس منهما شي هو قول قال قايل انه يقوله ان الموجبة قول
موجب قد جعل الموجبة شيئا مما يدل عليه الايجاب وكذلك لو
قيل ان الموجبة ليست سالبة لكان قد جعلها شيئا مسلوبا منه وكذلك
لو قال ان السالبة قول سالب لاوجب لها السلب ولو قال ان
السالبة ليست موجبة لكان قد سلبها معنى الموجبة فكيف يصدق قوله
وليس ايضا ما يقع عليه الموجبة والسالبة موجبة ولا سالبة قال
يحيى حل ذلك ان كل حكم اذا وضع ليخبر عنه بايجاب شي [بن عدي]
له او نفي شي عليه فليس يكون في تلك الحال مخبرا به عن شي ولا محكوما
به على شي فلذلك لا يكون موجبا ولا سالبا بل ولا حكما في تلك
الحال والموجب له شي ما والمسلوب عنه شي ما هو الموضوع للايجاب
والسلب فلذلك لا يكون في تلك الحال موجبة ولا سالبة قال
ابو زكريا المتناهي من المضاف لانه مضاف الى ذي المبدا
وذلك انا نقول ان النهاية نهاية لذي النهاية والمتناهي
وغير المتناهي لا يكون الا في الكم قال ابو زكريا المتشكك ان
يقول

يقول قد علمنا فرفوريوس ان الاخر هو خالف غيره لطبيعة فيقول
في رسم الشخص انه الذي يتقوم من خواص لا يوجد جملتها في اخر غيره من
الجزئين فكانه قد حصر الفرق بين كل واحد من الاشخاص وبين ما خالفه
من اشخاص الانواع التي ليست نوعه ولم يدخل في هذا الفرق بينه وبين
الاشخاص التي هي وهو تحت نوع واحد قال ابو زكريا
ان الاشخاص انما تشترك في اسم الشخص فقط لا في طبيعة تحت ذلك
الاسم تختلف اشخاصها باعراض يعرض لها فلما لحظ اختلافها في
الطبايع التي تسمى بالشخص لذلك ما صح قوله آخر اذ كان كل واحد منها
مخالفا لغيره من الاشخاص لطبيعته من حيث هو شخص فلذلك استجاز ان
يقول آخر قلت له فنقول الان ان الاخر يفصل بين الاشخاص
مثل ما يفصل بين النوعين المختلفين فقال نعم لان طبيعة الشخص
وان شئت قلت معنى الشخص من حيث هو شخص غير طبيعة هذا الشخص الآخر
فقلت له فانه قد يصدق على جميع رسم الشخص وهذا الاسم لابد من ان
يقع على مسمى هو معناه وذلك المعنى موجود في الكثير فقال انما الفرق
بالمناسبة وهي ان نسبة الخواص التي تقوم فيها هذا الشخص اليه هي بعينها النسبة التي

غيره اليه وذلك ان قوله خواص اسم مشترك فالخواص التي يقوم
منها شخص زيد غير التي يقوم منها شخص عمرو واذ ليس معنى الشخص في واحد واحد
كطبيعة الانسان في واحد واحد مما تحته فان قال قايل ان
الاسم المشترك ليس يتهيا ان يعرف من عرفه لبعض مسمياته معنى
آخر من مسمياته لم يواطا على ان اسمه ذلك الاسم مثال ذلك
انه لا يمكنه ان يعرف من عرف ان العين التي هي آلة الابصار اسمها
غير ان العين الحراره اسمها عين وانما يمكنه ذلك في المسميات
التي تحت اسمها معنى واحد يشترك فيه تلك المسميات فيعرف العارف
بذلك المعنى في احدها الباقية لوجود ذلك المعنى فيها مثال ذلك
من عرف ان زيد انسان وانه يسمى بهذا الاسم عرف بذلك الانسان
الذي لم يكن راه حين يراه لوجود معنى الانسان فيه الذي الاسم اسم
اسم له واسم الشخص قد يعرف من احد مسمياته الاشخاص الاخر فيجب
اسمه اذا معنى واحد به ما عرفنا الاشخاص المختلفة التي تحته فليس
اسم الشخص اذا اسما مشتركا يقال له الاسماء المشتركة على ضربين
متباينة على غاية التباين ومتباينة في بعض معنى الاسم ومتفقة في بعض

الاخر والمثال على المتباينة غاية التباين في معنى الاسم العين الحارة
وساير مسميات هذا الاسم والمثال على الاسم الذي تتباين مسمياته في
بعض معناه ويشترك في بعض الابيض فان الثلج والكافور والملح كل
واحد منها يسمى ابيض وهي تشترك في معنى البياض وتختلف بذوا انها في
جهة اختلافها بذوا انها لا يكون الحد العام لها واحد وذلك انا لو سئلنا
عن معنى الابيض اذا اريد به الثلج لقلنا هو ثلج ذو لون مفرق للبصر ولو
سئلنا عن معنى الابيض في الملح لقلنا ملح ذو لون مفرق للبصر وكذلك
في الكافور شك في قاطيغورياس للمتشكك ان يتشكك
في قول ارسطوطاليس في قوله مثال ذلك ان الحي يحمل على الانسان
فهو ايضا على انسان ما فان لم يكن ولا على واحد من اشخاص الناس
فليس هو ولا على انسان اصلا وايضا ان اللون في الجسم فهو
ايضا في جسم ما فانه ان لم يكن في واحد من الجزئيات فليس هو ولا
في الجسم اصلا فنقول المتشكك كيف يصح هذا الحكم ونحن نجد
اعراضا ما كالجنسية والنوعية موجودتين في الكليات ولا لاحدهما
في شيء من الاشخاص اصلا كالانسان والحيوان فان الجنسية

توجد للحيوان والنوعية يوجد للانسان وليس ولا احد من هذين موجودا
لشيء من الشيء منها اصلا **الجواب عن ذلك** ان الحيوان الكلي
مثلا لما كان تواره من حيث هو كل في النفس لذلك يصير مخصوصا من كان
معنى الحيوان مثلا ما وهو ما يدل عليه قولنا جسم ذو نفس حساس متحرك
بارادة ومن معنى الكلية فيخرج حينئذ بهذا الاختصاص من ان يكون معنى الحيوان
المطلق اعني ما يدل عليه حد الحيوان في معنى الكلية موجودة له فقد وجدت
اذا الكلية في شيء من اشخاص الحيوان المجرد وهو الذي في نفس ما واذا
اضيف الى اي طبيعة يعرض لها ان يكون كلية اي فصل كان تخصصت
الجملة فصارت تحت الطبيعة التي يعرض لها ان يكون **قال ابو
زكريا** ليس الحال والملكة من حيث هما كيفيتان من المضاف وهما كيفيتان
لا يوجدان فيه وهو ذو الملكة والحال دخولهما تحت المضاف من حيث هما
يتضمنان معنى طول الزمان وقصره وعسر الزوال وسهولته فان
الملكة اطول زمانا والحال اقصر زمانا **وقال** اقرب الانفعالات
التي يشبه بها انفعال العقل الفعال البصر ما يبصره **وقال**
حد المضاف في السرياني على ما اورده ارسطوطالس هو هكذا

التي بمعنى الوجود لها هو هو بعينه معنى ان كيف يوجد لها عند شيء
وقال معنى قوله في الحد الاول من حدي المضافات متى كانت
ماهياتها انما يقال بالقياس الى غيرها **وقال** ينتظم معنيان
احدهما بمعنى يقال اي يلفظ به والاخر بمعنى اي يحد بالقياس الى
غيرها وهذه المحال ليست الا للمضاف **وقال** الطبيعة يقال على
ثلثة ضروب اما مقومة للطبيعة مثل الخفة للنار واما صادرة عن
الطبيعة مثل سمو النار الى العلو ومنها الخروج من القوة الى الصورة
بيت المواضع التي يوجد منها الحج في بيان ان المضافات انما
وجودها مضافة بالقوة ما دامت غير ملحوظة من المضيف في الاذهان
انما يصير بعضها مضافا الى البعض اذا اضافها ان نظر فيها منها من أ
رسم الموجود بالفعل وهو ما يمكن ان يفعل او ان ينفعل ب
ومن ان العرض انما يوجد فعله او انفعاله لمعروضه فيجب من ذلك
ان يكون الاضافة اذ هي عرض انما يحصل لما يعرض له من المضافين
احدهما مضافا الى الاخر والوجود يخالف ذلك ج
ومن تقدم الزمان الى من سائر الازمنة التي بعده فهو لذلك

ج

مضاف اليها وهي غير متناهية فيوجد فيه اضافات غير متناهية با
الفعل د ومن ان المضافات معًا بالطبع واضافة الاب الى د
الى الابن في حال وجودهما وعدمهما باقية بينهما على حال واحدة
فان زيدا مثلا وهو اب لعمرو مثلا اذا كان عمرو وابنه في
حال وجودهما وعدمهما ومن البين ان العرض لا يوجد بالفعل
اذا عدم المعروض ه ومن ان الشي الذي يعرض له الاضافة يكون ه
موجودًا مع عدم ذلك الذي هو مضاف اليه واما اذا اضيف
اليه فلا يمكن ان يكون احدهما معدومًا في حال اضافته اليه
و ومن السلوب وجوب وجود ان السنافي الموصوف الواحد و
لا نهاية لعددها بالفعل معًا وهذا محال حد المحمول احد
مضافين يوصف به الاخر منهما حد الموضوع احد مضافين
لا يوصف به الاخر منهما حد الضحك قوة على تصويت
ما تابع لما يحدث في النفس من اللذة قال يحيى بن عدي النسب التي
للاسماء الى الحدود اربع احدها التي انما صدق الاسم صدق الحد
وهي المتواطية اسماؤها والمرادفة اسماؤها ايضًا انما صدق الاسم

الحد

الحد اللهم الا ان يكون فيها اسما مشتركًا والنسبة الثالثة
هي التي ليس انما صدق الاسم يصدق الحد وهذه هي المتفقة اسماؤها
والنسبة الرابعة هي التي لا يصدق على احد السببين الا الاسم ولا
الحد وهذه هي المترادفة اسماؤها حد العلم ادراك
حقايق الموجودات بما هي موجودات قال يحيى الشبيه وغير
الشبيه في كل واحد من انواع الكيفية مختلف وليس هو كالمساوي وغير المساوي
وذلك ان المساوي في كل نوع من انواع الكمية معناه واحد واما
الشبيه فلا ولذلك رسم ارسطوطاليس الانواع الكيفية اجناسًا
وقال من طبيعة المضافات انها انما يتم اضافتها اذا اخذت
على النقصان فاما اذا اخذت على الكمال لم يمكن فيها اضافة واعني
بقولي هذا انا وصفه ان الاب اذ هو مضاف الى الابن :
فانما يمكن اضافتها اذا اخذت على النقصان معنى الاب مفردًا فيمكن
حينئذ اضافته ما الى الابن فلم يبق شي يضاف اليه هذه الجملة اذا
اخذ المضافان على الكمال فلهذا اوجب في انواع التي اضافتها من
قبل اجناسها اذا اخذت على كمالها اعني الجنس مع الفصول التي تنوعها

انواعه لم يمكن فيها الاضافه مثال ذلك الطب وهو نوع
للعلم الذي هو جنس المضافات لا يمكن ان يضاف فاما اذا اخذت
الى شئ اذ كان قد اخذ المضافات على الكمال اعني للجنس الذي
هو العلم وما هو مضاف اليه وهو المعلوم الذي هو بدن الانسان فاما
ان اخذ العلم على حدته على النقصان يعني لا يمكن ان يضاف العلم اليه و
هو بدن الانسان مثلا وقال ارسطوطاليس متى حمل شئ
على شئ حمل المحمول على الموضوع قيل كلما يقال على المحمول على الموضوع
ايضا اذا اقر على هذا الترتيب لم يدل ذلك دلالة تامة على كنه معناه
ويحتاج في استيفاء المعنى الى ان يغير ترتيبه فيقال على هذه الحكاية
حمل المحمول على الموضوع اذا حمل على شئ قيل كلما يقال على المحمول
على الموضوع مقصودا على حمل المحمول فقط بل يدخل فيه ايضا حمل
المحمول على الموضوع فقط دون المحمول على المحمول وقال
الاسماء على ضربين اسماء للاعيان واسماء مشتقة للاعيان
فاسماء الاعيان كزيد وعمرو وعبد الله والانسان والحمار وجميع الاسماء
التي تدل على المسميات من غير توسط شئ فيها والاسماء المشتقة للاعيان

فاسما

فاسماء الاعيان كزيد وعمرو وعبد الله والانسان والحمار وجميع الاسماء
التي تدل على المسميات من غير توسط شئ فيها والاسماء المشتقة للاعيان
هي الاسماء تدل على الاعيان بتوسط اشيا الموجودة فيها التي منها
اسمها مشتق للاعيان اسما مثال ذلك الكاتب والصانع و
الفارس وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاسما ينتظم معنيين
احدهما العين التي لها اشتق الاسم والثاني المعنى الموجود في العين
الذي من اسمه اشتق الاسم وهذا الاسم المشتق قد يدل به حينا على
الذات المشتق لها الاسم فتوصف الذات بما يخصها ويكون
الوصف صدقا ويوصف المسمى احيانا بما هو له من جهة المعنى الذي اشتق
له من اسمه اسم ويوصف احيانا المسمى بما يستحقه من حيث هو مركب
من الذات ومن المعنى الموجود لها واجعل مثال ذلك للوجه الاول وصف
الكاتب بشغله المكان فان هذا الوصف صادق من قبل العين التي اشتق
لها الاسم وقد يوصف بانه صانع وهذا له من جهة الكتابة التي اشتق
للعين اسم من اسمها ويوصف احيانا بانه يكتب وهذا له من
حيث هو مركب من العين ومن الكتابة وقال اذا

عرفت جزءا من الجسم ان هو من المكان فانما عرف اى جزء من اجزاء
المكان يحيط بذلك الجزء من الجسم واذا عرفت جزءا من اجزاء
المكان باجزاء الجسم فانما عرف اى جزء من اجزاء الجسم يحيط بذلك
الجزء من المكان ه برهان مستقيم
وضع خطين مستقيمين خارجين من مخرج خطين آخرين مستقيمين
ملتقيين على نقطة وفى جهتيهما ملتقيين على غير تلك النقطة موجب وجود
زاويتين يكون فى كل واحدة منهما جزء مساو للجملة الاخرى ولا شىء
مما يوجب وجود زاويتين يكون فى كل واحدة منهما جزء مساو للجملة
الاخرى موجودة فالنتيجة فوضع خطين مستقيمين على نقطة وفى
جهتيهما ملتقيين على غير تلك النقطة ليس موجود
مسئلة فى الاستطاعة الاستطاعة اما مرسلة واما بلقاء شىء
وكذلك الفعل يقال مرسلا او بلقاء شى فاما الاستطاعة المرسلة
فكقولنا الاستطاعة للمفردة واما الاستطاعة بلقاء شى فكقولنا
استطاعة الانسان والاستطاعة لفعل ما وكذلك الفعل المرسل
هو كقولنا الفعل مفردًا او الفعل بلقاء شى كقولنا فعل الانسان

والفعل

والفعل بالاستطاعة والوقت الذى يمكن ان يكون فيه احد الضدين
اذا لم يكن كان الضد الاخر الوقت الذى لا يمكن ان يكون فيه فيه احد
الضدين لا يمكن ان يكون فيه الضد الاخر ه العجز عن الفعل قبل
الفعل ليس وقت العجز عن الفعل وقت كون الفعل ضد الاستطاعة
للفعل هو العجز عن الفعل ما كان فى مسلك الكون فهو بالقوة وما لم يكن
فى مسلك الكون فهو فعل الفعل الذى لم يكن فى مسلك الكون فليس القوة
قبله بل هو قبل القوة ه القوة المرسلة هى الاستطاعة المرسلة
عن مسلك الكون بفعل الاجسام السماوية الصور الالهية خارجة عن
مسلك الكون وكان خارجا عن مسلك الكون بفعل فى الاجسام السماوية
الصور الالهية فعل قبل القوة المرسلة فهى قبل الاستطاعة المرسلة
لعمومها للافعال التى كانت بالقوة والتى لم تكن بالقوة فقط فاما
الاستطاعة التى هى بلقاء الانسان لان الوقت الذى يمكن ان يكون
فيه احد الضدين اذا لم يكن كان فيه الضد الاخر والاستطاعة
للفعل هو ضد العجز عن الفعل ووقت العجز عن الفعل هو قبل الفعل
فاذا لم يكن فى ذلك كان فيه ضده الذى هو الاستطاعة للفعل

فالاستطاعة للفعل هي اذا قبل الفعل ايضا فليس ضد العجز عن الفعل
الذي هو الاستطاعة للفعل وقت كون الفعل فليست الاستطاعة
للفعل اداة والفعل في وقت فهي اذا قبل الفعل عدم الاسباب
الموجبة للشيء ما هو صنف من اصناف الموانع من وجوده والعوائق
للاسباب الحاصرة عن ايجاده وصنف آخر من اصناف الموانع فاذا
لم يكن موجوداً صنف من هذين الصنفين من الموانع وجب اما
وجود الشيء لوجوب الاسباب الموجبة وارتفاع العوائق عنه و
اما تكونه وقال المحمولات بالذات يقال على
ضربين احدهما المحمول المقوم لذات الموضوع كما تقوم الحيوان
ذات الانسان والاخر المحمول الذي الموضوع يقوم ذاته كما
يقوم الانف ذات الفطوسة وقال الدليل
على وجود الجن التي قال بها فلاطن وهي التي توصف بانها غير ناطقة
وغير مائتة كل واحد من هذين القضيتين غير مناف لصاحبه وكل
شيئين غير متنافيين ممكن ان يأتلفا فهذان اذا ممكن ان
يأتلفا وكل ممكن فجود الباري لا يعدم اتمامه بوجوده فهذان

اذا يوجد بهما الباري وقال انما عذاب للفلسفة وهو نعم بذلك: للفلسفه
ان الهوى اذا كان يحمل اهله على الفجور الذي يسود عواقبهم فهو اذاً سبباً
لعذابهم اذ كان العذاب انما هو سوء حال يصير اليها المعذب
وقال انما قال في آخر ليدل على ان الاختلاف بين الاشخاص
اختلاف مقوم لذواتها من حيث هي اشخاص وقال غيره ليدل على ذوات
الاشخاص عرضية لجواهرها التي من جهة انواعها وقال السبب في وجود
المقولات عشر وجود الجوهر المركب وهو الجسماني وان ذاته
مخالفة لذوات الاعراض بينة لتستغني بوضوحها عن التكلف بينهما في هذا
للجوهر في ساير ما يوصف به من اخص الذوات الجنسية التي لا شيء اعلى منها
يتكلم ارسطوطاليس في قاطيغورياس ولذلك لزم الاربع
شيئا منها الا ويعدده هو ان الجوهر المركب منها هيولانية
ولذلك يلزم ان تكون كائنة والكون لا سبيل الى وجوده الا
بحركة فيجب ضرورة لذلك وجود مقولتي يفعل وينفعل ولان
كل منفعل او متحرك جسم وكل جسم ذو اجزاء وجب وجود مقولة
الكمية ولان كل حركة في زمان وجب مقولة متى ولان من الاجسام

ما هي داخلة في الاجسام غيرها مطيفة بها وجب مقولة اين ولان الهيولانيات
قد يحدث فيها سعا كن بعد ان لم يكن لها وجب مقولة له ولان يفعل
وينفعل انما يكونان عن الطبيعة نحو غايات ما اذا بلغتها قطعت الفعل
والانفعال وسكنت وجب وجود الكيفية اذ كانت هي غاية الفعل
والانفعال ولان بوجود هذه ينطرق العقل الى الجمع بين اثنين :
اثنين فيها والنظر في النسبة التي بينهما من المفارقة او الموافقة او غير ذلك
من الاضافات وجب وجود مقولة المضافات ولان هذا المركب
كما قلنا جسم وكل جسم ذو اجزاء ومن الاجسام ما يشتمل عليه
اجسام اخر مطيفة فلذلك يكون للمشمول عند ذلك مثل وضع
لاجزائها بعضها عند بعض وعندها وجب مقولة الموضوع ○
وقال يلزم من قال ان شيئا من الاشياء متناهي من جهة
ولا متناهي من جهة ما انا اقاويله وهو ان يكون السكون في مسلك
واحد بعينه متناهيا وغير متناه وذلك انه ان وضع ان المتناهي
منه ملتقى آخره وغير المتناهي من ملتقى اوله وجب ضرورة ان يكون
الاوايل بلا نهاية والاتحاد فيها بعينها وكما هو انه قد اقر انه لا شيء

في الخطاط حسا الا الى نهاية اذ كانت المسافة واحدة بعينها
وكذلك كل ما يحتمل الزيادة عليه في عدد او عظم فهو متناه
ولا شيء من المتناهي غير متناه فلا شيء مما يحتمل الزيادة عليه في عدد
او عظم غير متناه شك قاطيغورياس قال ارسطو
طاليس قال وبالواجب صارت الانواع والاجناس
وحدها دون غيرها يقال بعد الجواهر الاول الا انها يقال
جواهر ثوان بعد الجوهر الاول لان الجوهر الاول لا يقال ثانيا
لا قبل الجواهر الثواني ولا بعدها فقال يقال ثواني بعد الجواهر
الاول لانها ثواني بعده قال الصافي قاطيغورياس
انما مثل ارسطوطاليس على الالفاظ المفردة التي تحتها معاني
مفردة لا تركيب فيها بالفاظ هي حكم كقوله يحيى بعلت فان هاتين
وان كانتا لا يوجدان الا في موضوع هو المحض والغالب فان
لكل واحد منهما معنى هو غير الموضوع وهو الاحضار والغلبة
لينبهنا على ان كل واحد يدل على المعاني المفردة مثل الاحضار
والغلبة وان كانت قد يدخل معها في الفهم الموضوعات لها لئلا

يظن انه توجد للكلم معاني مفردة بل ذلك مقصور على الا
سما فقط وقال في قاطيغورياس ايضاً انما جعل ارسطو
طاليس فن الامور المنقسمة الموجود اسماً مشتركاً لشترك
فيه المقولات العشر لان كلامه في المقولات المقولات التي
بعينها ههنا هي الالفاظ الدالة فلذلك لما شابهتها اسم الموجود
في دلالته على معاني مختلفة سماه اسماً مشتركاً وسماه فيما بعد الطبيعة
جنساً لان كلامه فيه في الامور الموجودة بالحقيقة لا في الاسماء
الدالة عليها والموجودة بالحقيقة هو الذي الوجود له بالحقيقة وهو طبيعة
الوجود وهي واحدة بعينها في جميع الموجودات فلذلك سماه الجنس
اذ كان طبيعة موجودة في جميع ما تحته جواب ليحيى
وقد سئل عن سلب كل مقولة الى شيء يرتفع فقال المقول بالايجاب
هو بعينه المقول بالسلب مثال ذلك ذو ذراعين اذا حمل
بالايجاب على شيء ما من يقال فيه انه ذو ذراعين فان
ذلك الشيء من الكم واذا قيل ليس بذي ذراعين فان
ذلك الشيء المسلوب هو ذو ذراعين وهو من الكمية ايضا

فقال

فقال يحيى المنفصل والمتصل نوعان للكم وهما متقابلان
وليس احدهما اقدم من الاخر في الكم بل انما يتقدم العدد على المتصل
من قبل فصله الاخص لا من قبل الكمية والدليل على ذلك ان خاصة
الكم انه به يقال في شيء انه مساو او غير مساو وليس العدد في هذا المعنى
اقدم من الجسم في هذا المعنى لا يحتاج في ان يكون مساوياً او غير مساو الى
العدد وليس يحتاج الى ذلك في ان يكون مساوياً او غير مساو
فليس العدد اذاً اقدم من المتصل من حيث هو كم وقال
في المضاف لفظة يقال مشتقة من القول والقول يدل على معان اكثر
من واحد فيقع بسبب الاشتراك في الاسم القول اشكال في الرسم
الموفي للمضافات اولاً ولو قيل بدل يقال يحد لم يعرض شك
اصلاً وقال انما يقع الشك في امر الجواهر وتظن بان اشياء منها
من المضاف من اجل الرسم الذي اتى به للمضافات اولاً وذلك
انه ان صرفت لفظة يقال الى انها يوصف كان هذا الشك لازماً من قبل
اجزاء الجواهر الثواني مثل الراس واليد وما اشبه ذلك وان صرفت
لفظة يقال الى يحد زال الشك لان المضافين بالحقيقة كل واحد منهما

يحد بالآخر وقال حل الشك الواقع في الرسم الثاني الذي للمضاف
يتحلل بان المضافات اوضح من الاضافه والرسوم والحدود انما تولى بها
ليوضح المرسوم والمحدود فلذلك اثر ان ياخذ المضافات في حده وايضا
فان الاضافه متعلقة في تصورها بالموضوعات لها فلذلك لا يمكن
تصورها ولا رسمها ولا حدها الا باخذ الموضوعان في وصفها فلذلك
ما اضطر ان يذكر في رسم المضافات الاشياء المضافه وقال
الشيء الذي من شانه ان يكون معلوما اذا رفعنا العلم به لم يبق معلوما
فاذا يحتاج الى العلم وانما اتى ارسطوطاليس بذلك ليشحذ المتعلمين
افكارهم وقال ابو سليمن في هذا الموضع التعليق انما ينبغي ان يضاف
ما بالقوه الى ما بالقوه الى ما بالفعل او ما بالفعل الى ما بالقوه لم
تصح الاضافه سألت يحيى فقلت له كانت قولنا راس ويد ورجل
كل واحد منها معلق بما هو له راس ويد ورجل فاجاب وقال ان
كل واحد من هذه الاعضا يقال على معنيين فاذا اريد به معنى العضو والجزء
فهو مضاف لا محالة واذا اريد ذلك الجسم الذي منه افعله وهو الاخذ
والاعطا والقبض فهو من الجوهر وقال يحيى المضافات يتم بحثه

في معنى هذا

الاشياء

اشيا منها موضوعان ونسبة بينهما وطرفي النسبه واحد منهما عند
احد المضافين فالمثال للموضوعين زيد وعمرو والنسبه وهي ما بين
الموضوعين المضافين وهذه النسبة هي الاضافة ومثال طرفي هذه
الاضافه الابوة والبنوه فالبنوه عند احد المضافين وهو الاب
منهما والبنوه عند الاخر وهو الابن وقال ومما يبرهن به ان
العلم ليس مضافا الى العالم ان العلم للعالم من حيث هو موجود للعالم
انما هو كيفيه لانه تصور ذاته بصورة المعلوم فان وضع ايضا مضاف
اليه ومن البين انه انما يكون مضافا اليه من حيث هو موجود له فيلزم
لذلك ان يكون كيفية ومضافا الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة
وهذا محال اذ كان من المقر به انه غير ممكن ان يكون معنى واحد
بعينه من جهة واحدة بعينها نوعا لمقولتين مختلفتين وايضا العلم احد
جزئي العالم اذ كانت النفس العالمه انما يكون عالمة بالفعل اذا
صار فيها العلم وليس مما يتوهم ان العلم يكون مضافا الى النفس
ليس فيها علم فاذا انما يكون مضافا الى النفس عالمة ومجاز به
عالمة وما به عالمة هي العلم فيلزم من هذا ان يكون مضافا الى نفسه

فان اعترض شك فيما قلناه من ان العلم انما يكون مضافا الى النفس
بما هي به عالمة من قبل المركب ظنه ان النفس العالمة مركبة من النفس
ومن العلم والمركب ليس يجب ضرورة ان يكون كلما يلزمه من جهة الاشياء
التي منها تركب فلذلك ليس يلزم ان يكون اضافة العلم الى النفس
العالمة بما هي به عالمة فليعلم ان النفس والعلم لا يتركبان تركيبا
يحدث منهما نوع واحد كما يحدث من تركيب المادة والصورة جوهر
واحد ومن الجنس والفصول الجوهرية نوع واحد بل انما يجتمع من النفس
ومن العلم جملة واحدة وذلك انهما من مقولتين مختلفتين فلذلك
لا يأتلفان ائتلافا يتحدان به ومن البين ان هذه الجملة ذات جزءين
احدهما النفس والاخر العلم ولن يخلو اضافة العلم الى هذه الجملة ان
يكون اما بذاتها واما يكون كذلك اذا كان مضافا الى كل واحد
من جزئيها واما من قبل جزء من اجزائها وغير ممكن ان يكون اضافته
اليها بجزئها الذي هو النفس فقد بقي اذا ان يكون مضافا اليها بجزئها
الذي هو العلم فقد ظهر ما قلناه من انه انما يكون مضاف وانما هي به
عالمة وهذا هو العلم ولزم هذا الوضع يكون العلم مضافا الى نفسه

وهذا محال وقال في الكيفية هذان الجنسان يتفقان في انهما
ينظر اليهما من حيث طول الزمان وقصره وعسر الانحلال وسهولته
والطويل الزمان العسر الانحلال في الجنس الاول يسمى الاول يسمى
يسمى ملكة وفي هذا الجنس الثالث يسمى كيفية انفعالية والقصير الزمان
السريع الانحلال يسمى في الجنس الاول حالا وفي الجنس الثالث انفعالا
والخلاف بينهما هو في هذه اعني ان في النوع الثالث ينظر فيها من حال
حادثة عن انفعال او محدثة لانفعال وتلك ينظر فيها من حيث تحدث
المكتسب بها حال ما اما زايلة بسرعة فيكون ملكة ح
وقال المحققون يسئلون عن ما يحق له ان يقال فيه شبيه وغير الشبيه
بلفظة كيف هو وقد يستعمل قوم غالطون هذه اللفظة على وضع
الاجزاء اجزاء ما بكيفهم فيكون هذه اللفظة اذا استعملت على
ما بين الجهتين مشتركة للمعنيين وقال الشيخ في ترك ارسطو
طاليس الكلام في ذكر عرضه في قاطيغورياس وذكر عرضه في
كيفية الباقية ان تلك هي اوساط بين الطرفين الغرض الاخر و
المبدا الاول وهي مراتب مختلفة فيجاز ان يشك في انها ينبغي ان

نوجد ولما كان هذا مبدأ اولا لم يقع فيه شك انه ينبغي ان نقدم
فلذلك ما استغنى عن ذكر عرضه فيه وقال ـــ الا الموجود يقال
على ضربين فمنه على الاطلاق وهذا انما يعرف بالمقايسة وهذا
هو الذي ليس له وجود على وجه من الوجوه لا في القول ولا في التصور
ولا في الذات ومنه ما هو غير موجود شيء ما وهذا ما يصح على كل واحد
من الموجودات فان كل واحد منها ليس هو موجودا غيره ..
وقال ـــ انما يصح قول من يقول ان الاسماء بالطبع على وجهين
احدهما من جهة الاسماء المشتقة اسماؤها بمنزلة الصالح وهذه الاسماء
انما هي من النعوت والوجه الاخر الذين يقولون انه الاسماء ان ترجع
الى المسميات فما كان منها خفيفا في طبعه سمي بحروف خفيفة واذا كان
ثقيلا سمي بحروف ثقيلة وكذلك في جميع الاشيا وقال ـــ يسميه
اليونانيون للانسان امرولبس اي الناظر الى فوق لحيتمل معنيين
احدهما انه ليس في ساير الحيوانات ما ينظر الى فوق سواه والثاني
لانه يرى بعقله ما هو اعلى الاشيا وهو الباري تبارك اسمه
وقال ـــ ينبغي ان يزاد في شروط النقيض على ما اتى به متى

ما انا ذاكره وهو انه ليس يكتفي في المضافات ان تكون الاضافة
الى شيء واحد وفي شي واحد ومن جهة واحدة مثال ذلك
يقال ان هذا الجسم اكثر من هذا الجسم وليس هو باكثر منه فيما ان
جميعا اذا كان اكثر منه في طوله وليس باكثر منه في عرضه وقال ـــ
اما السؤال الاول وهو قوله الذي عبر عنه بقوله الكل انسان حكيم
لا فهو مثال للايجاب المعدول الجزئي فذلك انه اذا قيل ان ليس كل
انسان حكيم يصدق معه اذا كان بعض الناس لا حكيم هو بعض قوله
لا لا واحد من الناس حكيم فهذه تكذب وان صدقت تلك و
السبب في كذبها انها سالبة كلية في المادة الممكنة وليس يمكن الا يكون
في المادة الممكنة قضية كلية صادقة لا موجبة ولا سالبة وقال ـــ
ان القياس الذي هو على الاحرى والاولى ليس مستمرا في جميع الاشيا
وذلك انه قد يوخذ اشيا الاشيا احرى بها مقابلاتها فلا توجد
المقابلات التي هي احرى مثال ذلك ان الاحرى بالانسان ان
يكون وخمس اصابع وقد يوخذ انسان ذات اصابع ولا يوجد
له ما هو احرى وهو خمس اصابع وقال ـــ النار يقال بمعنيين

من حيث هي اسطقس وهي من هذه الجهة جسم خفيف غاية الخفة حار يابس
والمعنى الاخر هو من حيث هي جملة ذي جسم مولفة من مقولات

تعليق في المقالة الاولى في الجزء الاول من تفسير الشيخ الفاضل

الذي اوله الا انه ان كان السؤال القياسي في المقدمة المأخوذة
بقول فقد يكون سؤال ما علمنا وهو الذي عنه يكون القياس :
قال ابو زكريا في هذه العبارة غويص وذلك انه اخرج
السؤال مخرج توحيد بقوله وقد يكون سؤال لم وصفه لجمع بقوله التي
منها يكون وكان اخره مناقض لاوله وانما ابتدا بالتوحيد من قبل
انه قد كان نهانا في باري ارمينياس عن المسئلة عن اكثر من امر واحد
في سؤال واحد وصف ما وصفه ههنا بالجمع لانه في علوم مختلفة يكثر
باختلافها فلذلك عبر عنه بالجميع مشيرا بذلك الى ان السؤال
الواحد في كل واحد من العلوم يختلف ... هذا احد ما منه نعلم
ما له قوام من اتفاقات المحمول والموضوع والمباين للمحمول في النتيجة مع
المحمول والموضوع والمباين للموضوع فيها التي باتفاق كل واحد منها
مع الاخر يستخرج الحد الاوسط الذي يعلمناه ارسطوطاليس في الفصل
الثاني.

الثاني من المقالة الاولى من كتاب القياس المرسوم بانولوطيقي الاولى
يسهل على الناظر فيه معرفة ما يتضمن وفي اي شكل ينتظم المقدمات المعلومات
وايها قياسي وايها غير قياسي ان شاء الله تعالى

اذا اتفقت ح وهي موضوع ا. ورد وهي محمول ه انتظمت المقدمات نظام الشكل الاول والنتيجة عنه موجبة كلية

واذا اتفقت محمول ا وه ورد وهي محمول ه لم ينتج هذا النظام لان نظام الشكل الثاني من موجبتين

واذا اتفقت ح وهي موضوع ا. وي وهي موضوع ه انتظمت المقدمات نظام الشكل الثالث الضرب الاول منه والنتيجة

واذا اتفقت ... وهي محمول ا وي وهي موضوع ه انتج ح والعكس للكبرى موجبة جزئية والنظام نظام الشكل الثالث في ضرب الرابع منه وان حلت الصغرى من المقدمتين كبرى واوردت الكبرى على عكسها انتج والنظام في الشكل الاول الضرب الثالث منه موجبة جزئية

واذا اتفقت ... موضوع ا وب وهو مباين ه لم ينتج هذا النظام لانه نظام الشكل الاول والصغرى فيه سالبة

واذا اتفقت ... وهي محمول ا وت وهي مباين ه انتظمت المقدمات نظام الشكل الثاني الضرب الثاني منه والنتيجة عنه سالبة كلية

وقال الحد الاوسط هو الاسم للموجود او الكلمة الموجودة
في مقدمتي القياس جميعا او الاقتران اعني اشراك مقدمتين
في حد واحد من حدودهما ح وقال ما كان من المحمولات
محمولا على الموضوع بذاته يحمل الجمل فرادى ومجموعة مثل الحيوان والناطق
والمايت على الانسان فان هذه تحمل فرادى ومجموعة ح
وما كان من المحمولات يحمل على الموضوع بطريق العرض لطريق العرض
فليس في كلها يحمل فرادى واما اذا جميعا فصار المحمول واحدا اعني
معناهما انه طبيب بصير بصناعته وبهذا المنع ليس ابدا يجب ضرورة
ان تكون القول صادقا لانه قد يجوز ان يكون غير حاذق بصناعته
ولا بصير بها وقال ليس يجب ان يضاف حرف السلب في المقدمات
ذوات الجهة كلها الى الجهة وذلك الى هذا انكر في ذوات

الاسوا

الاسوار من المقدمات ذوات الجهة وذلك ان حرف السلب ايجاب ان
يضاف الى السور حتى تقاسم السالبة الموجبة الصدق والكذب ح
وقال يسير بقوله المقدمات الجهية الى التي لا يصرح فيها بالجهة
كقولك ممتنع وممكن ضرورة ح وقال ليست الجهات في
النوع غير متناهية لكن الاشخاص اكثر من الانواع ح وقال الذي
يدل على ان ارسطوطالس يرى ان حرف السلب انما يقرن في
ذوات الاسوار من ذوات الجهات مما الاسوار حتى تكون السالبة
مناقضة للموجبة في ذوات الاسوار بالبلاغات فانه قال بالجملة
فانما ينبغي ان تنزل قولنا يوجد ولا يوجد منزلة الموضوع فيلزم الا
يجاب والسلب هذه المعاني لم يقرن بقولنا يوجد وقولنا لا يوجد
وقال لفظة ممكن مشترك تدل على الضروري وتدل على
ما هو ممكن بالحقيقة وهو الذي فيه الوجود واللاوجود وانما يلزم الواجب
الاول من معنى الممكن وانما يلزم ليس واجبا ان يوجد المعنى الاخر
من معنييه وهو الحقيقي فاذا كان هذا هكذا لم يوجد في النظم وسط
واحد واذا لم يكن كذلك لم يكن قياسا وذلك ان الوسط في

هذا النظم معينان والوسط في القياسات يجب ان يكون واحدا بعينه ه
واما ارسطوطالس فانه انما استجاز ان تنظم هذا القياس على ما هو عليه
ويصححه لما اخذ من معنى الممكن معنى واحدا وهو الضروري فلان قولنا فيه
ليس واجبا كذب فيلزمه محال وهو ان يكون ما هو واجب ان يوجد
ليس واجبا ان يوجد   وقال الممتنع ليس هو لازما لا محالة
لليس ممكن ح وذلك انه ان اخذ سلب الممكن الحقيقي كان تحته معينان
احدهما الممتنع والاخر الواجب ومن البين ان الواجب لا يصدق
عليه الممتنع فليس اذا ايهما صدق ليس ممكنا ان يصدق معه الممتنع
وقال بسبب اي جهة اخذتها يصدق معها ايجاب الجهتين الاخريين ه
وقال انما قال ليس كلها لان الاشياء التي تنفعل بغير نطق يمكن
فيها الحالات كالموت فانه يمكن ان ينقطع وان لا ينقطع ه
وقال انما كلام ارسطوطالس في المقدمات التي تكاذب بعضها بعضا
ولا يمكن ان تصدق معا متناقضة كانت او متضادة وذلك
ان التي تكاذب بعضها بعضا يكون اضدادا ومتناقضات فاما التي
تقسم الصدق والكذب فهي المتناقضة فقط ه وقال ان اعتقاد

بر

سلب المحمول في الايجاب الصادق اقوى بالكذب من اعتقاد ضده اي
ضد المحمول في الايجاب الصادق والذي هو بالكذب من كل واحد من الكواذب
هو المعتقد لضده اي ضد الاعتقاد الصادق وهو سلب المحمول في الايجاب
الصادق ح   وقال ليس المعرفة هو معنى الكلي لانه غير ممكن
ان يعرف انسان من الناس جميع الناس وقال القضايا الكلية
في المادة الممكنة لا يصدق في وقت من الاوقات والسبب في ذلك
تمام جود الباري جل اسمه وذلك ان المعنى الجود التام هو ان لا يمكن
ان يمنع الجود كل ما يقبل الجود في وقت من الاوقات فان وضع ان
صورة عدل الانسان مرتفعة في وقت من الاوقات وهي ممكنة ان تقبل
الجود لا ترتفع ان يكون جود الباري تبارك وتعالى تاما وهذا محال لزم
من وضع ارتفاع صورة من الصور الممكنة معدومة وكلما لزمه محال فهو
محال فاذا ارتفاع صورة من الصور محال ح وقال حكى ان
ارسطوطالس قال وقد سمع امر اللغة ان كان هذا الطبع فقد سلمنا من
امر عظيم وان كان جاوزنا فنحن على خطر عظيم ه وقال قول
ارسطوطالس وذلك ان كلا يدل على ان الحكم كلي لا معنى متى

كان كليا هذا القول يحتمل معنيين احدهما ان الكل هو الذى يدل
على ان الحكم كلى لا ان المعنى كلى والاخر على انه هو الذى يدل على
ان الحكم كلى من دون المعنى وان كان كليا ه وقال قول
ارسطوطالس فى آخر الفصل الثانى من بارى ارمينياس من اسم غير
محصل وكلمة غير محصلة ه هذا الاصح فى الساريات لان ذالك يعدل
الى السلب وانما قال ارسطو كلمة غير محصلة لانه يسمى الكلمة على العموم المحمول
فى المقدمة وكانه قال اما من اسم غير محصل واما من محمول غير محصل
لان الكلمة قد يسمى بها المحمول ه وقال ان الذى ينبغى تسميته
للمقدمات التى توجب الضد الاخس عدميات هو ان الافضل
هو اولى بالوجود فاذا الاخس هو اولى بالعدم والعدل افضل من
الجور فهو اولى بالوجود من الجور فالجور اذًا اولى بالعدم من العدل
ه وقال قال ارسطو بيان منها يغر من هذه الاربعة
يكون حالهما اى حال هاتين الاثنين فى المنزلة اى فى النسبة عند
الايجاب والسلب البسيطين كحال العدميين عندهما اى ان نسبة المعدولتين
عند البسيطين كنسبة العدميين عند البسيطين فى الزيادة المطلقة

فقط

فقط لا فى مقدار الزيادة والاثنان ليس كذالك اى ليس ينعكس الامر
فيكون نسبة البسيطين عند المعدولتين كنسبة العدميتين عند المعدولتين
تعليق فى الفصل الرابع من بارى ارمينياس فى الجدول الاول
منه قال يعتبر ارسطو ترتيب قضايا الواجب البسيطة غير مواضعها
التى رتبها فيها اولا وهو وضعها مع البسائط الممكن والمحتمل والممتنع
ليس لانه لا يمكن ان يصدق نقايض الواجب البسيطة مع البسائط من
الممكن والمحتمل والممتنع لكن ليبينهما على صدق المعدولات من الواجب
مع معدولات الممكن والسبب فى استحالة الترتيب الاول ليدل على ان
البسائط يصدق مع البسائط تعليق فى بارى ارمينياس قال
قد جمع فى هذا الموضع الكلام فى الثنائيات والثلاثيات وذالك انه
يعنى بقوله يوجد ولا يوجد اذا اخذ المحمولين سالا للايجاب والسلب
فى الثنائيات وقوله فاما الكلم الموضوعة وما يعنى بها غير الحرفين
اللذين يتم بهم الايجاب والسلب يعنى بهذه الابيض اذا كان محمولا فى
الثلاثيات ومرة الانسان اذا اخذ موضوعا ليحمل عليه يوجد ولا
يوجد فى الثنائيات وفى هذا الموضع الكلام فى الثنائيات وقوله

نكتة

ما بالسور

ثلثة على ان حرف السلب في ذوات الجهة ينبغي في ذوات ان تكون بالسوا
لانه قد اقام الجهة في المقدمات ذوات الجهة مقام يوجد في الثلاثيات
والمحمول في الثنائيات المهملة من المحمول الى السور وكذالك في الثلاثيات
ينقل من يوجد الى السور وكذالك ينبغي في الجهة ايضا ان ينتقل حرف السلب
المضاف في المهملات من ذوات الجهة الى السور في ذوات السور ه
وقال انما جعل ارسطو الموجبة المعدولة من الواجب تحت سالبة
الواجب البسيطة تحت سالبة الواجب المعدولة لان موجبة الواجب
البسيطة يفارق مع سالبة الممكن المعدولة وانما وضع هذا الوضع
الاول المهمل ان سالبة الواجب المعدولة يصدق مع موجبة الممكن
البسيطة وان سالبة الواجب المعدولة يصدق ايضا مع موجبة
الممكن البسيطة وان موجبة الواجب البسيطة يصدق مع موجبة الممكن
المعدولة وسالبة الواجب المعدولة يصدق ايضا مع سالبة الممكن
المعدولة وانما نعرف فيما بعد لان وضع جزئي النقيض من الواجب
ليس احدهما تحت الاخر سال سايل فقال لم لم نزل
ارسطوا المقدمات على ما رتبها عليه في الجدول الاول وهي صادقة

بعضها

بعضها مع بعض وغير رسمها الى ما رسمه في الجدول الثاني وان كان ايضا صادقة
فاجاب يحيى وقال لانه اراد ان يحمل كل موجبة تحت سالبتها و
كل سالبة تحت موجبتها وكانت المقدمة السالبة البسيطة في اخر اللوح
الاخر السالبة المعدولة وتحتها الموجبة البسيطة فلو لم يحمل مكان
المعدولة البسيطة ومكان البسيطة معدولة وعدل عن هذا الى :
ما كن الموجبات تحصلت في اللوح الذي فيه سالبة الممكن البسيطة

الممتنع

موجبة الممكن البسيطة موجبة الواجب البسيطة هو احال فعدل الى ذالك
البعيد ضرورة ه وقال انما اتى ارسطو في ابتداء الفصل الرابع
على المقدمات ذوات الجهة الممكنة بمسالتين احدهما قوله يمكن ولا يمكن
والاخر يحتمل ولا يحتمل لان الممكن يحتمل ان يقال على الممكن الموجود بالفعل
والذي ليس بموجود بالفعل ويمكن ان يوجد والمحتمل يقال عليهما الا انه
بالذي ليس هو بموجود بالفعل ويمكن ان يوجد اولى ه
وقال ان كان المحرك الاول يعقل ذاته فانه يعقل الكل فمنتهى له
فليس يمكن اذا ان يكون الامور بلا نهاية قال
بسم الله الرحمن الرحيم اني لما اجتمعت

مقالتي في تبيين فضل صناعة المنطق بوصف ما يعده اهلها من القوى
المعجزة ساير الصناعات الكلامية سواها مضمها اذ ذكر بعض مسايل
السوفسطائيين المغالطة وبركت اتباعها لحلها وايضاح وجوه غلطهم
او مغالطتهم فيها نظر فيها من احل واعز واعظم واكثر من اصدقائي
اطال الله بقاه وبقاهم اجمعين وجب ان اثبت له ذلك
فسارعت الى محبته وبادرت باسعافه بطلبته لاستحقاقه ذلك
باصالة عقله وجلالة فضله وثاقب فهمه وسعة علمه وخلوص حريته وحسن
نيته وصحة وده وكرم عهده اعانه الله على اداء حقه والقيام بما
يجب وها انا حين ابتدي بذلك بمعونة الله وتاييده وحسن توفيقه
وتسديده فاقول في حل المسئلة الاولى وهي قول قايل ا
ان كل اقاويلي كاذبة اذ كان لم يحصل ذلك الا باخبار كذب فيها
ان هذا القول كاذب ولا يجوز ان يكون صادقا وذلك انه خبر عن
جملة اقاويل هو احدها بانه كاذبة كلها وليست كذلك جميع الاقاويل
التي هي غيره التي خبر عنها بانها كاذبة قد كانت كاذبة فلذلك يصدق
في اخباره عنها بانها كاذبة فانه لدخوله في جملتها واخباره

عن الجملة التي هو بعض اجزائها يكون خبرا عن ذاته ايضا فيصير خبرا ومخبرا عنه
وكل خبر اذا وضع ليخبر عنه يخرج في تلك الحال من ان يكون خبرا فهذا
القول اذا من حيث هو مخبر عنه فليس هو خبرا وكل قول ليس هو خبرا
فلن يصدق ولا يكذب فهذا القول اذا اذا وضع ليخبر عنه لا يصدق
ولا يكذب واما ان الخبر اذا وضع ليخبر عنه يخرج في تلك الحال من ان
يكون خبرا فيتبين بالاستقراء وذلك انك اذا قلت ان
زيدا قايم خبر وان عمرا منطلق خبر وان الخبر نافع خبر لم تخبر عن زيد
بالقيام ولا عن عمرو بالانطلاق ولا عن الخبر بالنفع وكذلك يجري الامر
في ساير الاخبار الباقية ولانه يخبر عن ذاته في الحال التي هو فيها غير صادق
ولا كاذب بانه كاذب يكون كاذبا ولا يلزم ان يكون صادقا
وذلك انه انما يلزم ان يكون صادقا اذا اخبر عن ذاته في حال هو
فيها كاذبة انه كاذب وليس يمكن ان يكون في حال الاخبار عنه
كاذبا لانه في تلك الحال ليس هو خبرا ولذلك لا يمكن ان يكون
ب صادقا في اخباره عن ذاته انه كاذب فهذا حل هذه المسئلة ه
واما المسئلة الثانية وهي قولهم ما يقولون في هذا القياس المؤلف

عن مقدمتين احدهما القول بان كل قايل انه حمار فهو قايل انه حيوان
والاخرى منهما هو القول ان كان قايل انه حيوان فهو صادق فان
الذي ينتج عن هاتين المقدمتين هو ان كل قايل انه حمار فهو صادق فسبب هذه
الشبهة فيها هو اغفالهم تلخيص صدق القايل انه حيوان في اي قول هو وذلك
ان الصدق من مقولة المضافات فانما تعرف محصلة اذا عرفت الاشياء التي
هي مضافات اليها محصلة وذلك انا لا نعرف ان زيدًا مثلًا هو اب معرفة
محصلة الا ان نعرف ابنه كعمرو مثلا معرفة محصلة وكذلك لا يعرف ايضًا
ان الاربعة ضعف على التحصيل الا بان يعرف انها ضعف الاثنين
ولا يعرف ايضًا ان خالدًا السيد معرفة محصلة الا بان يعرف سعدًا مثلًا الذي
هو عبده وانه عبده على التحصيل فاذ كان ذلك كذلك فمن الواجب ان نذكر
في المقدمة القايلة ان كل قايل انه حيوان فهو صادق القول الذي هو فيه
صادق فيقال هكذا كل قايل انه حيوان فهو صادق في قوله انه حيوان
فانه اذا اطلق القول ولم تضف اليه هذه الزيادة فلن يجب ضرورة
ان تكون المقدمة صادقة على الاطلاق اذ قد تكون كاذبة وذلك
انه قد يجوز ان يقول القايل انه حيوان اقاويل كثيرة يكذب فيها

كلها

كلها واذا كانت المقدمة الكبرى كاذبة في الشكل الاول لم يلزم
ان يكون النتيجة صادقة وان كانت المقدمة الصغرى صادقة ولما
اضيف الى المقدمة في قوله انه حيوان كانت النتيجة كل قايل انه
حمار هو صادق في قوله انه حيوان وهذا هو قول حق وليس بشنيع
ولا محال ان يكون القايل انه حمار كاذبا في هذا القول صادقا
في قوله انه حيوان وهذا حل المسئلة الثانية واما المسئلة الثالثة
وهي قولهم ان كل واحد من الناس حيوان والحيوان ذو انواع كثيرة
فهاتان المقدمتان صادقتان والذي ينتج عنهما ان كل واحد من
الناس ذو انواع كثيرة وهذا القول كاذب فسبب التمويه فيها ان المقدمة
الكبرى انما توجد صادقة ولا تكون كلية بل جزئية واذا كانت المقدمة الكبرى
في الشكل الاول جزئية لم يلزم المقدمتين نتيجة ولذلك لا يلزم النتيجة التي
ظنوا انها لازمة واما ان توجد كلية فتكون كاذبة واذا كانت هذه
المقدمة كاذبة لم يجب ان يلزم منها نتيجة صادقة لا محالة فتكون سبب كذب النتيجة
التي ظنوا انها لازمة اما المقدمة الكبرى جزئية واما انها كلية وقد
بين ارسطوطالس ما ذكرناه من ان المقدمة الكبرى اذا كانت في

نظم الشكل الاول جزئية لا يلزم منها نتيجة كاذبة بما فيه غنى عن ذكرنا نحن
اياه فهذا اصل للمسئلة الثالثة ه والمسئلة د
الرابعة وهي قولهم ان الجسم لا يخلو من ان يكون حيوانا او ليس
بحيوان اذا كان من الاضطرار ان يصدق على كل شي اثبات
شي بعينه او نفيه فان الجسم حيوانا لزم ان يكون الحجر حيوانا
اذ كان الحجر حيوانا اذ كان الحجر جسما والجسم قد وضع انه حيوان وان
كان الجسم ليس بحيوان لزم ان يكون الحيوان ليس بحيوان لزم ~~ان يكون~~
اذ كان الحيوان جسما فالحال فيها كالحال في المسئلة الثالثة بعينها
وذلك ان المقدمة القايلة ان الجسم حيوان اما ان يوجد صادقة
فلا يكون كلية بل جزئية واذا كانت كذلك وهي كبرى في نظم الشكل
الاول فلا يلزم منها نتيجة كما قد بين الفيلسوف ارسطوطالس واما ان
يوخذ كلية فيكون بمعنى ان كل جسم حيوان او بمعنى ولا واحد من الاجسام
حيوان فيكون كاذبة واذا كانت المقدمة الكبرى كاذبة في هذا النظم
لم يجب ضرورة ان يكون النتيجة صادقة بل قد يجوز ان يكون كاذبة
كما قد تبين ذلك الفيلسوف ارسطو ايضا فهذا حل هذه المسايل

قد

قد شرحناه وبينا ابواب اسباب المغالطات فيها بمعونة الله
ذي الجود والحكمة والحول ولي العدل وواهب العقل فلله الحمد شكرا
دايما خالصا كما هو له ه

رايت انا يحيى بن عدي ه ه ه ه ه

رويا في الليلة التي صبحتها يوم السبت الرابع عشر من جمادى الاخرة
سنة احدى وخمسين وثلثمائة واليوم التاسع عشر من تموز ه
رايت كاني سمعت قليلا لم يظهر لي صحته لمن ساله ما النفس
فقال النفس هي الا ذا دلا تا طا طا لا لوا فترجمت
انا هذا القول حين سمعته فقلت بشارة النفس الناطقة ثم قلت ولعله
ختامه فسمعت قايلا يقول نعم هو ختامه ولكن الاولى بشارة وكان في
مع استماعي هذا القول الاحت لفهمي عشرة اسباب يوجب ان ا
يقال بشارة منها ان جوهر البشارة اذا كانت موافقة الختامة جوهر
واحد هو جوهر الشي الذي ينتشر وينقطع منه ومنها الدلالة على ب
علوه فان المنشور عال بصيره من العلو الى السفل ومنها ان نحو مصادر ج
البشارات من تلقاء الناشر مصدر واحد في انه يعم به جميع المنشور عليهم

عموما متماثلا لا يختص بعضها منه بفضل وبعضها بنقص ومنها ان ا د
المبدا الذي ينتشر منه واحد ومنها آنه يتكثر باختلاف قابلاته ه
ومنها ان المنشور عليها يختلف في تلقاته في ان منها ما يقتبس من المنشور و
شيا ومنها ما يعدم ذلك، ومنها ان المقتبسات منه ايضا تختلف ز
بان منها ما حظه منه اكثر ومنها ما حظه منه اقل ومنها ان وصول ح
ما يصل منه الى القابلين انما يكون لتشعبها واختلافها في ذلك ومنها ط احرارح
ان قوام القابلين لها وبقاءهم انما هو بها ومنها ان الغذا يتصور ي
بصور المغتذي لا المغتذي يتصور بصورة الغذا كما ان النفس تتصور
بصورة المحسوسات اذا باشرتها تمت

مقالة يحيى بن عدي في تبيين ان الشخص اسم مشترك

قال لما وجدت بعض اخواننا من المتفلسفين قد زاغوا عن الحق في امر اسم الشخص واعتقدوا انه يدل على معنى واحد بعينه عام موجود لجميع الاشخاص وانه ليس هو اسما مشتركا تتفق فيه الاشخاص على اختلاف ذواتها واوقعهم في هذا الوهم والضلال معنيان

احدهما

احدهما صدق رسم الشخص الذي اتى به فرفوريوس على كل واحد من الاشخاص والآخر منهما المعرفة من قبل هذا الرسم كل ما يصدق عليه اسم الشخص فاستجوا التصحيح ايهم بهذين المعنيين فقالوا انه من البين ان اسم الشخص ورسمه يصدقان على كل واحد من الاشخاص وذلك ان كل واحد منها يسمى شخصا ويرسم بانه المتقوم من خواص لا يمكن ان يوجد جملتها في آخر غيره من الجزئيات في وقت من الاوقات فيصدق الاسم والرسم على اي واحد فرض عليه منها وهذا رسم المتواطيه اسماؤها وما هي التي الاسم عام لها وقول الجوهر الذي بحسب الاسم واحد بعينه فيجب من ذلك ان يكون الاشخاص من المتواطيه اسماؤها وايضا فانه من البين انه ولا واحد من الاسماء المشتركة يمكننا ان نتعرف من المعرفة بانه اسم لواحد منها انه اسم لباقيها فقال ذلك ان هذا الاسم اعني لفظة زيد اذا عرفنا انها اسم لزيد بن عبدالله لم يمكنا ان نعرف من معرفتنا بذلك ان زيد بن عمرو اسمه زيد وكذلك في ساير الاسماء المشتركة واما في اسم الشخص فانا اذا عرفنا انه يسمى به ما يرسم بالرسم الموصوف عرفنا من ذلك ان الاشخاص يسمى كل

واحد منها شخصا وهذا قياس في الضرب الاول من الشكل الثاني نتج ان
اسم الشخص ليس هو اسما مشتركا فلما وجدت هذه الضلالة قد استولت
على كثير من اخواننا رايت ان ابين الحق في ذلك واوضحه لازيلها
عمن قد تحزن بها واحمي من لم يقع فيها من ان تصل بها فاقول اما
السبب الاول فدخلت الشبهة منه من قبل ان الرسم الذي الى
به فرفوريوس يتضمن اسما مشتركا وهو اسم الخواص وذلك ان الخواص
التي منها تقوم كل واحد من الاشخاص غير الخواص التي يقوم منها غيره
من الاشخاص فاذا معنى الخواص فيه غير معنى الخواص في غيره ومما
يدل دلالة واضحة على ذلك ما تضمنه هذا الرسم من القول بان هذه الخواص
المقومة لكل واحد من الاشخاص لا يوجد جملتها في غيره ومن البين ان كل
شيئين يقوم كل واحد منهما من اشياء لا يوجد جملتها في غيره فان
ذات كل واحدة منهما غير ذات الاخر فقد ظهر مدخل هذه الشبهة
الداخلة من السبب الثاني. فاما حلها وتفكيكها فهو ان نعلم ان
من الاسماء المشتركة ما يدل على معان في جملة معنى كل واحد منها شخص
واحد يتفق في جميعها ومعنى او معان تختلف به او بها فاذا واحد

كل واحد منها وحد في جملة حده شيء يوافق به غيره من الموافقة له في الاسم
وشيء او اشياء يخالفها به او بها ويكون جمل حدودها مختلفة واسمها
واحد مثال ذلك ان لفظة الابيض اذا اعني بها موضوع فيه بياض
لا اذا اعني بها لون ابيض فانها تدل على الثلج والملح والققنس والا
سفيداج فاذا احد الثلج بحسب ما هو ابيض فقيل جسم غير متنفس جامد
من ما عادم الحرارة عدما في الغاية ذو لون مفرق للبصر وحد
الققنس حيوان غير ناطق طاير ذي لون مفرق للبصر وجد في
هذين الحدين شيء مشترك ان فيه وهو ذو لون مفرق للبصر ووجد
المختلفان بما يبقى من واحد واحد منهما وينفرد به احدهما عن
الاخر ويوجد جملتا حديهما مختلفتين واللفظة التي هي اسم عام لهما
وهي الابيض مشتركة ومن البين انه قد يعرف من عرف معنى الابيض
في جملة من حيث فيه لون مفرق للبصر يعرف من معرفته بذلك
ان الثلج ايضا يسمى ابيض فقد ظهر انه ليس يلزم من قبل معرفته
بذلك ان يكون الابيض ليس اسما مشتركا وكذلك عرض
في اسم الشخص ورسمه وذلك انه عرض لكل جملة من الخواص التي

مقوم منها واحد واحد من الاشخاص ان كانت مقومة للشخص الذي
خواصه وهذا المعنى واحد موجود في كل واحدة من جمل الخواص كما ان
البياض موجود في الثلج وفي القفص يعرف بتقويم كل واحدة من هذه الجمل
الشخص الذي خواص له ولم يجب لذلك ان يكون الاشخاص متواطية
اسماؤها بل هي من المتفقة اسماؤها كما لم يجب في الابيض ان يكون
من المتواطية اسماؤها فقد ظهر فساد هاتين الحجتين وتهتكت الشبهة
الداخلة من قبلهما وبيان لظهور ذلك ان اسم الشخص مشترك وان
المعاني التي تدل عليها متفقة اسماؤها لا متواطية اسماؤها بتوفيق الله
وتسديده وحسن معونته ٥

مقالة يحيى بن عدي في الكل والاجزاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اني لما رايت اختلاف النظارين في امر الكل و
الاجزاء وتباين ارائهم فيها فان بعضهم راى ان الكل ليس
هو شيئا غير اجزائه وبعضهم راى ان الكل هو غير الاجزاء وبعضهم
راى ان الكل من وجه هو الاجزاء ومن وجه آخر هو غيرها وتاملت

الدواعي

الدواعي التي دعت كل فرقة منها الى اعتقاد ما اعتقدته فيهما ولاحت
لي اسباب الشبه الداخلة في ذلك ولم اجد لمن تقدم من اهل النظر
الصحيح في كشف الملابس العارضة بها قولا كافيا ولا في تمييز الشبه
اللازمة لها فحصا شافيا بل وجدت كثيرا منهم وقفت معانيها عن ان
يدركها افهامهم ورقت حقايقها عن ان يملكها اوهامهم اوجبت على
ذكر بحصر لي فيها وفي لواحقها الذاتية والعرضية وتمييز بعضها من بعض
من الشرح والتلخيص ونهج سبيل بها يوصل الى التفصيل من مشاكلها تماما
وتحصيل ذواتها رجاء قربة الى الله عز وجل الجايد على نوع الانسان
بقوة العقل المدنية لمطيعها اليه واستدعاء للمثوبة منه معتمدا على هدايته
اياي الى الحق ومستمدا امر معونته لي على الخير ومستكفيا لقدرته من
الزلل في القول والعمل فهو حسبي كافيا ومعينا فنقول
ان الاجزاء والكل يتصف من قبل الاشياء التي يقالان عليها
اصلان وذلك انهما يقالان في الموجودات الهيولانية ٥
فقد يقال ان الهيولى والصورة جزءان للمركب منهما انه كل لهما
ويقال ايضا لاجزاء الصورة والماهية المركبة

من جنس وفصول وهي الجنس والفصول اجزاؤه التي تدل عليها
باجزاء الحد والجملة الحد انها كل لاجزائه ويقال ايضا
لاجزاء الكمية التي هي المنفصل والمتصل اجزاء والجملة كل الا
ان هذه الاصناف انما اختلافها الا من جهة ما هي مضافة بل من
جهة الاشياء التي توجد لها الاضافة فان معنى الاضافة في
جميعها معنى واحد بعينه وانما نحن ونظرنا في هذه المقالة عن
هذه الاضافة وعن لواحقها التي يلحقها بذواتها ويعرض لها من
حيث هي هذه الاضافة لا من قبل الاصناف التي يعرض لها فان
هذه اللواحق توجد بالجميع هذه الاصناف التي تعرض لها هذه
الاضافة على مثال واحد فاقول ان الكل والاجزاء اسما
اسمان مشتقان فان الكل مشتق من كلية والجزء مشتق
من الجزئية والكلية والجزئية اسمان لاضافتين اثنتين يلزم
في تلخيص معنى الكل ومعنى الجزء ان تلخص معنى الكلية والجزئية
اذ كان اسما الكل والجزء مشتقين منهما فنقول ان
الكلية هي اضافة كمية زايدة من حيث هي زايدة الى

بكمية

كمية ناقصة عنها من حيث هي ناقصة والجزئية هي اضافة كمية
ناقصة من حيث هي زايدة عليها اذا قدرت الزايدة منهما بالناقصة
مرارا اكثر من واحدة افنتها من غير ان يبقى من الزايدة كمية اقل من
الناقصة فقد تبين بهذا ان الكل هو احد مضافين بكمية زايدة
الى مضاف آخر كمية ناقصة عنها وان الجزء هو احد مضافين كمية ناقصة
الى مضاف آخر كمية زايدة عليها اذا قدرت الزيادة بالناقصة
افنتها من غير ان يبقى من الزايدة كمية انقص من الناقصة فقد تبين
بيان ذالك ان حقيقة الكل مركبة من موضوع هو كمية ومن صورة هي
اضافة هي نقصان ومن قبل ان الكمية التي هي الموضوعة بذاتها اولا
لها عرض ما وكل عرض مضطر في وجوده الى موضوع هو جوهر فالكمية اذا
مضطرة في وجوده الى موضوع هو جوهر فالكمية اذا مضطرة في
وجودها الى موضوع ما هو جوهر فيجب من ذالك ان يوجد لهذه الاضافة
موضوع ما ان هو الجوهر ومن قبل ان الكمية تنقسم اولا الى نوعين
منفصل ومتصل وهما مختلفان والكل والجزء موجودان في كل
واحد من هذين النوعين وجب ضرورة ان تختلف نوعا الكل والجزء

من قبل خلاف موضوعيهما اذ هما متقومان لحقيقتها فينقسم الكل
الى كل منفصل موضوعاه العدد والقول والى كل متصل موضوعاته
الخط والسطح والجسم والمكان والزمان ومصداق ذالك ان
الكل والجزء موجودان فى كل عدد ما بالفعل فان الاثنين جملتها
كل ما والواحد جزء للاثنين وكذالك كل عدد غير الاثنين هو
كل ما والواحد منه جزء ما والقول ايضا من حيث هو لفظ هو كل ما
والحروف التى هو مركب منها كل واحد منها هو جزء ما منه وكذالك
الخط والسطح والجسم والمكان والزمان فان كل واحد واحد منها
كل ما وكل واحد من الاجزاء التى يتوهم منقسما اليها هو جزء منه ولان
الكم عرض وكل عرض مضطر فى وجوده الى جوهر يوجد فيه اما اولا كو
جود الحرارة والبرد فى الجسم وهو جوهر واما ثانيا بتوسط عرض
واحد او اعراض اكثر من واحد اما بتوسط عرض واحد فهو كوجود
الالوان فى الجسم ثانيا بتوسط نهايته وهى سطحه فان الالوان
موجودة فى السطح اولا وانما فى الجسم بتوسط السطح واما وجود العرض
فى الجوهر بتوسط اعراض اكثر من واحد فكوجود معنى الاسرع والابطأ

للجسم

للجسم بتوسط السرعة والسرعة بتوسط الحركة فوجب اضطرارا ان
يكون الكمية موضوع هو جوهر لا محالة اما اولا واما ثانيا والكل
والجزء كما قد تبين مركبان من موضوع وصورة واللواحق التى
يلحق كل مركب من موضوع وصورته اما ذاتية واما عرضية واما
بالذات واما بالعرض والذاتية ينقسم قسمين اما مقومة لنوعه
لذات المركب وهذه هى جنسه وفصوله المقومة لنوعه وهذه
هى فى الكل والجزء المبحوث عنهما فى هذه المقالة اما الجنس فللمضاف
واما الفصول فاحدها مشترك للكل والجزء وهو الكمية واخر
خاص بالكل دون الجزء وهو الزائدة واخر خاص بالجزء دون
الكل وهو الناقصة واما القول بانه اذا قدرت الزائدة بالناقصة
افنتها من غير ان يبقى منها كمية انقص من كمية الناقصة فهى ايضا مشتركة
للكل والجزء والقسم الثانى من الذاتية هو اللواحق التى تلحقها ذات
المركب وهى ايضا ينقسم قسمين احدهما يلحقها ذات المركب من
حيث هو مركب من موضوعه وهو مادته ومن صورته وهى ماهيته
وهذه اللواحق لا يوجد اولا الا له فقط وقد يوجد ثانيا لما يوجد

المركب له مثال ذالك اما في الكل فزيادة على ماهو كل له
واما في الجزء فنقصانه عما هو له واما القسم الاخر من اللواحق الذاتية
فهو اما خاص بمادة الكل والجزء وهي الكمية وهي المساواة وغير
المساواة فان هذين وان كانا موجودين اولا لمادة الكل و
الجزء وجدها ليسا خاصين بواحد منهما دون الاخر بل هما موجود
ان لهما كليهما فان الكل المركب من صورته ومادته الاولى هي الكمية
وينبغي ان تعلم اني انما اسمي بالمادة في الاضافات التي
منها الكل والجزء جميع الاعراض الموضوع الاول الذي
يوجد فيه الاضافات وبالجملة الاعراض لمشابهته للمادة لا
لانه مادة بالحقيقة كمادة الجوهر يوصف بالمساواة وغير المساواة
الا ان ذالك ليس خاصا به دون الجزء واذ كان الجزء ايضا
قد يوصف بالمساوات وغير المساوات واما ان يكون هذا القسم
من اللواحق الذاتية للمركب خاصا بصورة المركب فيكون موجودا
للمركب من قبل صورته لا من قبل مادته ولا من حيث هو مركب
من مادته وصورته ومثال ذالك في الكل والجزء اما في الكل

فان

فان يشتمل وان يحصر واما في الجزء فيشتمل عليه فهذه هي اللواحق
الذاتية وهذه هي اقسامها فاما اللواحق العرضية فهي ايضا تنقسم
الى ما هو عارض للمركب من حيث هو مركب من مادته وصورته
لا من قبل مادته فقط ولا من قبل صورته فقط مثل ان يعرض
للكاتب ان يكتب بالفعل فان هذا الاثم له من حيث له صناعة
الكتابة التي هي صورته من حيث هو كاتب ولا من حيث هو انسان
وموضوع له قريب الكتابة بل من حيث هو انسان كاتب مركب من
موضوع هو انسان ومن صناعة الكتابة التي هي صورته بما هو كاتب
ومثال هذا في الكل والجزء الموضوعين للبحث في مقالتنا هذه
اما العارض للعشرة التي هي كل ما فانها معدود والاثنين بخمس
مرات فان هذا انما موجود للعشرة لا من قبل مادتها
التي هي الواحدة فقط وذالك انه قد يوجد وحدات لا بعدها
الاثنان بخمس مرات ولا من قبل صورتها اي العشرة
وذالك ان معنى العشرية هو معنى واحد غير مستقيم ان لم يتصور
كلا للاحاد التي هو مركب منها فقد وجب اذا ان يكون

انما نعني العشرة الاثنان بخمس مرات من حيث هي مركبة
من عشر وحدات واما العارض للجزء وهو الاثنان مثلا من حيث
هو مركب من معنى المادة ومن الوحدات فهو عدد عاد للعشرة بخمس
مرات فان هذا المعنى لم يحصل للاثنين من قبل الوحدات وحدها
اذ قد يوجد وحدات لا يعد العشرة بخمس مرات ولا من قبل الصورة
اذ كانت العشرة معنى واحدا غير منقسم من حيث هو واحد
فان كل واحد من الاعداد من حيث هو مركب من الوحدة التي هي
مادته ومبلغ تكررها الذي هو صورته هو معنى واحد والمعنى
الواحد لا يمكن ان ينقسم من حيث هو واحد وهذا العرض يخص
المركب ولا يوجد الا له واما العارض الذي يعرض للمركب من
قبل انه عارض لمادته لا من قبل صورته ولا من قبل ما هو مركب
فلان مادة المبحوث عنها ههنا هي الكمية وكل كمية بالفعل
ذات اجزاء والاجزاء محلها منها محل المادة والكلية محلها محل
الصورة والاجزاء اقل ما تكون اثنين والاثنان قد يكونان
جزئين للعدد فلا يكونان متصلين فيكونان جزئين متوهمين

وكه

وكثره بالقوة لا بالفعل في متصل ما بالفعل فلذلك تختلف احوال
هذه الاجزاء بالانفصال والاتصال والكثرة بالفعل والقوة
كمثال العارض للكل المنفصل من قبل مادته البسيطة وهي الوحدة
هو غير الانقسام وذلك ان الوحدات غير منقسمة وهي اجزاء العدد
الذي هو منفصل ولان الاجزاء البسيطة للعدد وهي الوحدات
هي مادته وغير الانقسام موجود لها او لا هو موجود في العدد
من قبلها وغير الانقسام ايضا موجود لبعض اجزاء العدد من قبل
الوحدات ايضا ولست اعني بقولي ان غير الانقسام موجود في
العدد انه قد يوجد عدد بالفعل غير منقسم لكن انما يوجد فيه كما
يوجد ما في الجزء في الكل اذ كان الجزء موجودا في الكل مثال ذلك ان
الاثنين اذ هما جزء من الاربعة اذ هو عدد مركب من الوحدة
التي هي مادته وهي غير منقسمة وحد غير الانقسام لعدد الاثنين
الذي هو جزء الاربعة من قبل مادته لا من قبل صورته فهذا مثال
العارض للكل المنفصل ولاجزائه من قبل مادته لا من قبل صورته
مثال العارض للكل المتصل ولاجزائه من قبل المادة فهو كان

ولست

الانقسام من قبل صورته التي هي الكلية لا من قبل حيث هو مركب
ولا من قبل مادته اما انه ليس من قبل مادته فلانه ليس بموجود
في شيء من الاجزاء التي هي مادته واما انه ليس من حيث هو
مركب فمن قبل انه لو كان من حيث هو مركب لوجب ان
يكون موجودا للشيء من الاجزاء التي هي مادته فقد بقي اذا ان
يكون انما هو لاحق له من قبل صورته ومثال هذا اللاحق دلالة
لفظة زيد على شخص زيد دون مادتها التي هي حروف ز ي د
اذ ليست موجودة لشيء من الحروف ومثل هذا اللاحق ان قيل
انه للمركب فانما يقال ذلك فيه كما يقال في الكل بما هو موجود
في بعض اجزائه واما ما كان من اللواحق موجودا لبعض اجزاء
الكل دون بعض فانه ليس يقال فيه انه للكل بذاته من قبل انه
ليس موجودا للمادة التي هي جزء من اجزاء ذاته ولا للصورة التي
هي ايضا جزء من اجزاء ذاته بل انما هو موجود لجزء من اجزاء
الزنجي في اسنانه او في الغراب الابقع فان هذا البياض ليس
هو موجودا في كل الغراب بذاته اذ كان ليس هو موجودا ا

له

له لا من اجزائه فهو اذا بالعرض موجود للكل لا بذاته واما
اللواحق للكل بذاته بالحقيقة فهي اللاحقة له من قبل مادته ومن قبل
صورته جميعا مثال ذلك فضل الانسان وشرفه على جميع الموجودات
الكائنة الفاسدة فان هذا موجود له من قبل مادته وهي بدنه فان
بدنه افضل من جميع الاجسام الكائنة الفاسدة والدليل على ذلك
قبوله فعل افضل نفس الكائنة الفاسدة وهذا ايضا موجود له من
قبل صورته التي هي نفسه وذلك انها افضل نفس الكائنات الفا
سدات وهذا الفضل والشرف ايضا موجود لجملته ومن حيث هو انسان
فان ذات الانسان المركبة من هذه المادة ومن الصورة افضل
واشرف من جميع المركبات الكائنة الفاسدة فقد اتينا على
ما عرضنا في هذه المقالة ووفينا ما وعدنا به في فاتحتها بمعونة الله
وحسن توفيقه وارشاده ولله الحمد دائما ٥ ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

تفسير يحيى بن عدي للمقالة الاولى من
كتاب ارسطوطالس الموسوم بمطاطافوسيقا

اى فى ما بعد الطبيعيات وهى الموسومة بالالف
الصغرى قال ارسطوطاليس ان
النظر فى الحق صعب من جهة سهل من جهة والدليل على ذلك
انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ولا ذهب
على الناس كلهم لكن كل واحد من الناس يتكلم فى الطبيعة
وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من الحق شيئا واما
ان كان ادرك شيئا منه فانما ادرك اليسير واذا جمع ما ادرك
منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار
ذو قدر فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة وهى الجهة التى من عادتنا
ان نتمثل فيها بان نقول انه ليس احد يذهب عليه موضع
الباب من الدار ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره
ولا جزء عظيم منه واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون
انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها لكن سبب استصعابه
انما هو منا وذلك ان حال العقل فى النفس منا عندما هو
للطبع فى غاية البيان تشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس

قال

قال يحيى بن عدى لما كان غرض الفيلسوف فى هذا
الكتاب باسره اعنى فى كتابه ذى المقالات المرسوم بمطاطافوسيقا
اى فى ما بعد الطبيعيات انما هو فى الجزء الثالث من اجزاء الجزء
النظرى من جزئى الفلسفة وهو فى العلم بالامور البرية من الهيولى وادراك
حقايقها وكانت هذه المقالة اول كتابه هذا افتتحها بما تضمنه هذا
الفصل وهو وصف السبيل التى ينبغى ان يسلك فى التماس العلم وهى
التى بها يرجى الوصول الى الغرض المقصود وان هذه السبيل هى التقديم
بعرف جميع ما ادركه من تقدم من العلم بالحق قبل تعاطى الاستخراج
بانفسنا دون الوقوف على ما قد ادركه من الحق من تقدمنا وبين
ان المتفرد بتعاطى استخراج الحق اما الا يدرك اما لان يدرك
به شيئا من الحق واما ان يقل ما يدركه منه وبيانه لذلك بطريق
الاستقراء والاعتبار لما جرى عليه الامر فى ادراك الحق الى هذا الوقت
فانه اذا تصفح ما وجده واحد واحد ممن تقدم من طالبى الحق و
جد ذلك نزرا يسيرا جدا واما انه انما تزيد حتى صار للموجود
منه مقدار يعتد به بجمع جميع ما ادركه جميعهم منه وبين مع

ذلك ان المتفرد بالاستخراج يصعب به ادراك الحق جدا وانه اما ان
يكون لا يدرك به شي من الحق واما ان يكون ما يدرك منه يسيرا نزرا بطريق
الاعتبار الفنا ووصف ان صعوبة ادراك الحق يكون من جهتين ذكر
منهما الجهة التي بها تصعب علينا ادراك الحق وهي التي من قبلنا وان
السبب في ذلك ان حال عقولنا في انفسنا عند الامور التي هي في
طبايعها بينة جدا كحال عيون الخفاش عند ضياء الشمس وقصد بما ضمنه
هذا الفصل شيئين احدهما ارشادنا الى سبيل النظر في هذا :
العلم والاخر ليشعرنا بصعوبته وحاجة من يروم حل شي منه الى
تحمل مشقة والصبر على الدءاب فيه فهو تفسيرنا هذا في هذا الفصل
ويقول ان النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة قال
يحيى النظر هو التطرق من اشيا معلومة ظاهرة الى علم اشيا
خفية وزاد قوله في الحق لسببين احدهما ليفصل بين هذا النظر
العلمي وبين النظر الذي غايته العمل لا ادراك الحق فقط والاخر
ليعلمنا ان النظر في هذا العلم انما هو في احق الحقايق فيما هي علل واوايل
انه صعب من جهة اي انه اما ان لا يدرك البتة اذا قصد نيله جميعه

واذا

واذا انفرد المرء الواحد بطلبه واما ان يدرك منه شي نزر يسير و
سهل من جهة اي ان قصد ادراك بعضه واستعين في القصد بجمع جميع
ما ادركه منه من تقدم قال ارسطوطاليس والدليل على ذلك انه لم يعدم
احد من الناس البلوغ فيه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم
قال يحيى بن عدي قد اخذ في ان يصحح بهذا القول ما حكم به من صعوبة
درك الحق من جهة وسهولته من جهة فدل على صعوبته بقوله انه لم يعدم
احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق فالذي يستحق الاوايل و
العلل اذ هي مبادي ان يكون اسهل ادراكا مما سواها كما يستحق
الضيا ان يكون مبصرا اكثر مما هو السبب في ان يبصر ودل على
سهولته بقوله ولا ذهب على الناس كلهم قال ارسطوطاليس
لكن كل من الناس يتكلم في الطبيعة وواحد واحد منهم اما ان يكون
لم يدرك من الحق شيا واما ان كان ادرك شيا منه فانما ادرك
اليسير واذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان
للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة
وهي الجهة التي من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول انه ليس احد يذهب عليه

موضع الباب من الدار ويدل على صعوبته انه لم يمكنهم ان يدركوا بأسهم
ولا جزءاً عظيماً منه قال يحيى بن عدي قوة قوله لكن كل واحد من الناس
تكلم في الطبيعة وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من الحق
شيئاً واما ان كان ادرك شيئاً منه فانما ادرك اليسير قوة استقرا
تبين به صعوبة النظر في الحق فان تأمل ما بلغه واحد واحد من المتقدمين
من درك الحق هو استقرا او اسم الطبيعة ان كان انما اشار به الى
مبدا الحركة والسكون فانما استشهد به على طريق المبالغة وذلك
انه لما كان الجزء النظري ينقسم الى علم الطبيعة وعلم التعاليم وعلم
الالهيات وعلم الطبيعة منها اقرب الثلاثة منا واعرفها عندنا اذ
كانت معلوماته محسوسة والحس هو مبدا جميع معارفنا فاذا
كان هذا العلم القريب منا لم نبلغ منه جزءاً عظيماً فالعلوم التي
هي بعيدة منا هي احرى ان لا نبلغ منها جزءاً عظيماً من الحق وان
كان لم يشر به الى هذا المعنى وانما استعمله على طريق اشتراك الاسم
وعلى العموم فهو يعني به الذات وقوله واذا جمع ما ادرك
منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار

ذو قدر قاله مشابه بالجهة التي بها يسهل ادراك ما يدرك
منه وقوله فيجب ان يكون سهلاً من هذه الجهة ومن الجهة التي عادتنا
ان نتمثل فيها بان نقول انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب
من الدار لم يأت به فيه بجهة غير الجهة التي وصفها ومن جمع جميع
ما ادرك من الحق المتقدمون لكنه الزمنا على لزوم هذه
السبيل وترك العدول عنها ولن نجهل احداً اذا اعتبر ما جرى
عليه امر ادراك ما ادرك من الحق فيما سلف طالبوه انه لا
يسهل بلوغ مقدار يعتد به منه الا بهذه السبيل التي وصفها
كما لن نجهل موضع الباب من الدار ولعل ان ناساً من المتشوقين
المتطلعين انه قد وجد بعينه وادرك [illegible] في قول الفيلسوف
ان كل واحد من الناس تكلم في الطبيعة فيقول اي بحث
او فحص واي كذب اوضح من قوله هذا اذ كان مما
لا يخفى ان اكثر الناس لم يخطر ببالهم ولم يجر على السنتهم
اسمها فضلاً عن ان يتكلموا فيها او ان يفحصوا عنها فنقول
لهذا المتسرع الى عيب الفيلسوف ان هؤلاء الذين وصفهم

بعدم علم معنى الطبيعة واسمها انما هم اشباه الناس
في ابدانهم فاما فيما به الناس ناس فهم مباينون للناس و
ذلك ان فعل الانسانية التي بها كل واحد من الناس انسان
الخاص بها وهو العقل بالفعل غير موجود لهم ولذلك لا يستحقون
اسم الناس فكما ان اليد اذا عدمت فعلها الخاص بها ليست
بالحقيقة يداً فكذلك العين والاذن وبالجملة كل ذات
تعدم فعلها الخاص بها تعدم مع عدمه وجودها الخاص بها ولذلك
لا تستحق اسم تلك الذات وان سميت بذلك الاسم فانما
تسمى به لغير استحقاق فلذلك لم يعد الفيلسوف من شابه
الناس الذين هم بالحقيقة ناس لوجود فعل الانسانية
الخاصة بها له بصورة بدنه وعدم فعل الانسانية الخاص بها
ناساً وبحق فعل ذلك وبالصدق قاله فقد انعكس عيب
عابه عليه ورجع عليه اليه وقول الفيلسوف ويدل
على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه:
لو هم انه تكرير لمعنى قد قاله قبل هذا القول له اما ان يكون

لم

لم يدرك من الحق شيئا واما كان ادرك شيئا منه فانما ادرك
اليسير وليس الامر كذا وذلك انه في هذا القول انما دل على
صعوبة النظر في الحق بانه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم
منه وفي القول الاول فانما قال انه لم يدرك الا انه لم يمكن
قال ارسطوطاليس واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق
ان يكون انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها لكن سبب
الاستصعاب انما هو منا وذلك ان حال العقل في النفس منا عند
ما هو للطبيعة في غاية البيان لشبه حال عيون الخفاش
عند ضياء الشمس **قال يحيى بن عدي** ان صعوبة ادراك
المحسوسات تكون من جهتين احدهما من قبل خفاء المحسوس
واستتاره والاخرى من قبل ضعف الحس واما المعقولات
فانها ضربان احدهما معقول بذاته وهو غير الملابس للهيولى
البتة وهذا هو في ذاته في غاية البيان والظهور وهو مع
هذا البعيد من حواسنا فلذلك يصعب علينا ادراكه من قبلنا لا
من جهته اذ كانت ذاته في غاية الوضوح لكيما يعرض لقولنا

عند دنوها اليه ما يعرض لاعين الخفاش اذا ابدا لها ضياء
الشمس الذي هو احق الاشيا بان يبصر اذ كان في غاية النور الا
من دونه لا يبصر بالبصر شي والضرب الاخر من المعقولات هو
الصور الموجوده في الهيولى وهذه الصعوبة في ادراك العقل
اياها من جهتها وذلك ان العقل يحتاج في ادراكها الى افرادها
وتجريدها من الهيولى ومن الاعراض الموجوده معها حتى تصير
معقولة فلذلك تكون صعوبة ادراكها من جهتها وقد تكون
من جهة العقل اذا لم يكن ذا حنكة بتجريدها ولا ذا قدرة على
تصيرها معقولة وينبغي ان لا يذهب علينا السبب في صعوبة
ادراك ما هو من الحق في غاية البيان وهو المبدأ الاول والعلة
في وجود الحق في جميع الحقايق فان السبب في ذلك هو ان
مبدأ جميع معارفنا وعلومنا هو الحس فانا من الحس نترقى الى
حصول الاوايل في العقل التي هي اوايل البرهان ومباديه
فوجب لذلك ان يكون كل شي لا يدركه الحواس يصعب
ادراكه علينا وان يكون مبلغ صعوبته بمبلغ بعده من الحواس

قال

قال ارسطوطاليس ومن العدل ان لا نقتصر على ان نشكر
الذين شاركناهم في الآراء باعيانهم فقط دون ان نشكر
ايضا من كان له في ذلك ولو بعض الحظ فانهم قد اعانونا بعض
المعونه وذلك انهم يقدموا فراضوا عقولنا اذ خرجوها فان
طيموثاوس لو لم يكن لكنا سنعدم كثيرا من تاليف اللحون ولو لم
يكن فرونيس لم يكن طيموثاوس وعلى هذا المثال يجري الامر
فيمن تكلم في الحق وذلك انا اخذنا بعض الاراء من بعض من سلف
وكان اخرون السبب في كون هولاء قال يحيى بن عدي
اما ان شكر المحسن واجب على المحسن اليه فظاهر لكل ذي عقل
صحيح ومن فعل ما يجب عليه فعادل وشكر المحسن اذا عدل
ولانه لا احسان افضل من احسان من جاد بالافضل من
ولا شي افضل للانسان مما يصير به ذاته على افضل احوالها
وهذا هو علم الحق فشكر لمن كان سببا للمرء في علمه بالحق
واجب ولان اسلاف الذين كانوا اسبابا بالعلم الحق
باستخراج ما نه وانهم دلونا اياه وخرجهم عقولنا بذلك

اسباب لكون المفيدين لنا فمن البين ان لهم خطاً في وصولنا الى
ما وصلنا اليه من علم الحق وقسطاً في الاحسان الينا به ولذلك يجب
علينا لهم الشكر وقوله في ذلك واضح مستغن عن شرح سوى
ان يعرف ان قوله وذلك انهم راضوا عقولنا وخرجوها الى ان
سببا لشكر الذين شاركنا هم في آرائهم وشكرا بانهم وسطا
عيين به ذلك وقوله وذلك انا اخذنا بعض الآراء من بعض
من سلف وكان آخرون السبب في كون هولاء تصحيح لقوله فعلى هذا
المثال يجرى الامر فيمن تكلم في الحق وانما اتى بما قاله في هذا الفصل
لكى تجمع بصيغة ومطبعية مع العلم بالحق العمل بالعدل فيكمل فلسفتهم
ولا يدخلها خلل ولا نقص قال ارسطوطاليس ومن الصواب
ان تسمى معرفة الحق من الفلسفة المعرفة النظرية وذلك ان غاية المعرفة
النظرية الحق وغاية المعرفة العملية الفعل فان اصحاب الفعل وان
كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يفعلونه فانه ليس بحثهم عن علته
لها في نفسها لكن لاضافتها الى الشيء الذي يفعلونه قال يحيى بن
عدى اى جزء الفلسفة وهما النظر العلمي والنظر العملي لكنهما يستعملان

النظر ويطلبان حقا الا ان العلمي منهما يطلب الحق لذاته لا من اجل
شيء اخر والعملي يطلب الحق لا لذاته بل من اجل العمل والذي يطلب
الحق لذاته اخص بالحق من الذي انما يطلبه من اجل شيء غيره ؛
فلذلك اوجب ان يخص بان يسمى العلم النظري بمعرفة الحق
فقال ومن الصواب ان يسمى معرفة من الفلسفة المعرفة النظرية
يعني ان تسمية المعرفة النظرية خاصة بمعرفة الحق صواب ثم الى تبيب
ذلك فقال وذلك ان غاية المعرفة النظرية الحق فهذا سبب
قوله ان تسمية المعرفة النظرية معرفة الحق صواب ولانه يريد ان
يحقها دون المعرفة العملية بهذه التسمية وان كان لم يصرح
بذلك اتى بما يدل عليه فقال وغاية المعرفة العملية الفعل ثم
صحح هذه القضية بقوله فان اصحاب الفعل وان كانوا ينظرون
في حال الشيء الذي يفعلونه فانه ليس بحثهم عن علته لها في نفسها
لكن لاضافتها الى الشيء الذي يفعلونه وانما اتى بهذا القول ؛
تفضيلا لهذا الجزء من الفلسفة على الجزء العملي وترغيبا
فى زيادته من الغاية بتحصيله على الجزء العملي قال ارسطوطاليس

ولسنا نعرف الحق دون ان نعرف علته وكل واحد من الاشيا
فهو خاصة علة لما عليه ساير الاشيا من الامر الذي هي به متفقة في الاسم
والمعنى ومثال ذلك ان النار في غاية الحرارة وذلك
انها هي العلة في حرارة ساير الاشيا الحارة فيجب من ذلك ان
يكون اولى الاشيا بالحق الشي الذي هو علة لحقيقة الاشيا التي
بعده ولذلك قد يجب ضرورة ان يكون مبادي الاشيا
الموجودة دايما في الغاية من الحق وذلك انها ليست
انما هي حقيقة في وقت دون وقت ولا يوجد لها علة في انها حق
لكنها هي العلة في ذلك لساير الاشيا فيجب من ذلك ان يكون
كل واحد من الاشيا حاله في الوجود كحاله في الحق قال يحيى بن عدي
الذي نعدناه في هذا الفصل هو ان الموجودات احق بالوجود
واي الحقايق احق بالحق ونعني انها العلل الاول التي
هي علل الوجود لساير ما هي علل وجوده وهي التي لا علل لها في
وجودها والحقايق التي هي علل الحقيقة فيما هي علل تحقيقها ونعني
ولسنا نعرف الحق دون نعرف علته قد بين في كتاب البرهان

في

في المقالة الاولى منه ان العلم اليقين بالبرهان انما يكون بوسط هو
علة لوجود الاكبر في الاصغر فلذلك اقتضبت هذه القضية ها هنا
من غير ان يلبسها ولما كانت العلل بها يعلم معلولاتها اخذ في ان
يبين احوالها عند معلولاتها فقال وكل واحد من الاشيا فهو
خاصة علة لما عليه ساير الاشيا من الامر الذي هي به متفقة في الاسم
والمعنى يعني ان كل واحد من الاشيا التي تتفق مع اغيارها في معنى
موجود فيها واحدها هو العلة في وجود ذلك الامر الذي يوافق فيه
اغياره لاغياره فهو خاصة العلة لتلك الاغيار في وجود الامر الذي
تتفق معه فيه اسمه ومعناه ثم اخذ في ان يوضح ما قاله من ذلك تمثيل
فقال ومثال ذلك ان النار في غاية الحرارة وذلك
انها هي العلة في حرارة ساير الاشيا الحارة ولما اقتضب هذه القضية الكلية
من غير بيان اذ كانت من العلوم المقدمة الواجب قبولها وكان الحق
احد الاشيا التي تشتمل عليه نتيجة هذين المعنيين مايلزمهما فقال
فيجب من ذلك ان يكون اولى الاشيا بالحق الشي الذي هو علة
لحقيقة الاشيا التي بعده ولان الموجودات منها ما هو دايم الوجود

القضية

ومنها ما ليس بدائم الوجود والدائمة الوجود هي خاصة احق
بالحق اخبر بذلك فقال ولذلك يجب ضرورةً
ان يكون مبادي الاشياء الموجودة دائماً في الغاية من
الحق ثم اوجب من ذلك ما يجب عليه فقال فيجب
من ذلك ان يكون كل واحد من الاشياء حاله في الوجود كحاله
في الحق وهذا الغرض لازم مما قد تبين وذلك انه اذا كان
ما وجوده علة لوجود غيره احق بالوجود من غيره وهو ايضا
احق بالحقيقة من غيره فمن البين ان حاله في الوجود كحاله في
الحق قال ارسطوطاليس ومن البين للاشياء ابتداء وان
علل الاشيا الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الا
ستقامة ولا من طريق النوع وذلك انه لا يمكن من الطريق
الهيولى ان يكون شي من شي الى ما لا نهاية فيكون مثلاً
اللحم من الارض والارض من الهواء والهواء من النار ويمر
ذلك بلا نهاية فلا يقف عند شي ولا يمكن في ذلك ايضا
من طريق ما منه ابتدا الحركة فيكون الانسان مثلاً يتحرك

من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس يتحرك من العلية
ولا يكون لذلك نهاية وعلى هذا المثال يجري الامر فيما بسببه
يكون الشيء فانه لا يمكن على هذا الطريق ايضا ان يجري الامر
الى ما لا نهاية فيكون مثلاً سبب الصحة والفتحة سبب السعادة و
السعادة بسبب شي غيره ويجري ذلك دائما بلا نهاية و
كذلك يجري الامر فيما هو الشي اي الذات ه
قال يحيى بن عدي بعد ان بين ان احق الموجودات بالوجود
وبالحق العلل في الوجود وفي الحق التي هي العلل والاوائل ومبادي
لا مبادي لها وكان هذا انما يصح اذا كان ذلك فقال
ومن البين ان للاشيا ابتدا وان علل الاشيا الموجودة
ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة اي طريق الاخذ من
نوع واحد من انواع العلل واحدة بعد اخرى بان يوخذ من
العلل الهيولانية هيولى قبل هيولى او من العلل الفاعلة فاعلة
قبل فاعلة او من العلل الصورية صورة قبل صورة او من علل
التمامية تمام قبل تمام ثم قال ولا من طريق النوع اي ولا

جوده

العلل غير متناهية من طريق النوع اي ليس انواع العلل غير متناهية
اذ كانت اربعة انواع ثم اخذ في ان ياتي بمثال لغير تناهي واحد
واحد من انواع العلل وابتدا بالعلة الهيولانية فقال
وذلك انه لا يمكن من طريق الهيولى ان تكون شي من شي
الى ما لا نهاية له فيكون مثلا اللحم من الارض والارض من الهوا
والهواء من النار ويمر ذلك بلا نهاية ولا يقف عند شي
ولعد ان مثل العلل الهيولانية اتى بمثال للعلل الفاعلية فقال
ولا يمكن ذلك من طريق فاعلة ابتدا الحركة فيكون مثلا الانسان
يتحرك من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس يتحرك الغلبة
ولا يكون لذلك نهاية ثم اخبر ان العلة التمامية يجري هذا
المجرى فقال وعلى هذا المثال يجري الامر فيما بسببه يكون الشي
فانه لا يمكن على هذا الطريق ايضا ان يجري الامر الى ما لا نهاية له
ثم اتى بمثال للعلل التمامية فقال فيكون مثلا المشي بسبب
الصحة والصحة بسبب السعادة والسعادة بسبب شي آخر وكذلك
يكون هذا الشي بسبب شي غيره ويجري ذلك دايما بلا نهاية ثم

اخبر بان حال العلل الصورية هي هذه الحال فقال وكذلك
يجري الامر فيما هو الشي اي الذات اي كما جرى الامر في الثلث العلل
التي تقدم ذكرها كذلك يجري الامر في العلل الصورية وهي التي عبر
عنها بما هو الشي اي الذات قال ارسطوطاليس وذلك ان الاشيا
المتوسطة وهي الاشياء التي لها متقدم ومتاخر يجب ضرورة ان
يكون المتقدم هو العلة لما بعده فانا ان سالنا ايها علة الثلثة قلنا
الاول وذلك ان الاخير ليس هو علتها من قبل انه ليس هو علة
ولا لواحد منها ما منها ولذلك ايضا فان المتوسط ليس هو علتها
من قبل انه انما هو علة لواحد فقط ولا فرق بين ان يكون متوسط واحد
وبين ان يكون متوسطات اكثر من واحد ولا بين ان يكون متناهية
وبين ان يكون غير متناهية واجزاء الاشياء غير المتناهية كلها الاقسام
التي تجري على هذه الجهة وبالجملة اجزاء غير المتناهي كلها هي متوسطة على
مثال واحد الى هذا الوقت فيجب ان لم يكن شي من الاشياء اول
ان يكون بالجملة علة اصلا قال يحيى بن عدي ان غرضه في هذا
الفصل ان يبين ان العلل هي متقدمة بالطبع لمعلولاتها واوايل لها
العلل

ومعلولاتها متاخرة عنها ليتبين له بذلك انه ان لم يكن يوجد شيء هو
اول لا اول قبله لم يوجد شيء هو علة واذا لم توجد علة لم توجد معلولات
الا ان المعلولات ظاهرة الوجود فيجب ان يكون العلل موجودة وكذلك
يكون الاول من الاضطرار موجودا واذا كان الاول موجودا تبين
ان العلل الاول موجودة وهو ما كان قصد ان يبينه فهو يفيدنا ذلك
ويقول ـــ وذلك ان الاشيا المتوسطة من الاشياء التي
لها متقدم ومتاخر يجب ضرورة ان يكون المتقدم هو العلة لما بعده
لعمري انه لبين ان الاشياء المتوسطة لها متقدم ومتاخر اذ كانت انما
تكون متوسطة بين طرفين وكذلك هو ايضا ظاهر بين ان المتقدم
من هذه الثلثة هو العلة للباقيين فلذلك قال ـــ يجب ضرورة ان
يكون المتقدم هو العلة لما بعده ثم قال ـــ فانا ان سلكنا انما
علة الثلثة قلنا الاول وهذا القول فيه اضطراب في نقل اسحق
وذلك ان الاول ليس يصح ان يكون علة الثلثة لانه واحد من
الثلثة ومحال ان يكون علة لنفسه لنفسه والصحيح هو ما وجدته
نقل قديم غير نقل اسحق وهو هكذا لانا ان اردنا ان نقول ما العلة

من هذه الثلثة

من هذه الثلثة الاشيا نقول الاول وقوة هذا القول قوة قوله لو قال
ويتضح انه يجب ان يكون المتقدم هو العلة لما بعده باستقرائنا ما تقدم
كل ان من ان الاقدم هو العلة لما بعده واوضح هذه القضية
يقول قوته قوة الاستقراء لانها من القضايا المتعارفة الواجب قبولها
ثم اخذ في يبين وضوحها فقال ـــ وذلك ان الاخير ليس هو
علتها من قبل انه ليس هو علة ولا لواحد منها وكذلك ايضا فان
المتوسط ليس هو علتها من قبل انه انما هو علة لواحد فقط وهذا
ظاهر بين وعبارته عنه واضحة ثم قال ـــ ولا فرق بين ان
يكون متوسط واحد وبين ان يكون متوسطات اكثر من واحد ولا
بين ان يكون متناهية وبين ان يكون غير متناهية واجزاء الاشيا
غير المتناهية التي تجري على هذه الجهة وبالجملة اجزاء غير المتناهي كلها هي متوسط
على مثال واحد الى هذا الوقت يعني انه لا فرق في انه يجب ضرورة ان
يكون المتقدم علة لما بعده بين ان يكون المتوسط بين الطرفين واحدا
وبين ان يكون المتوسطات بينها كثيرة ولا بينهما ان كانت كثيرة متناهية
وبينها ان كانت غير متناهية وزاد قوله واجزاء الاشيا غير المتناهية

التي تجري على هذه الصفة ليفرق بين المتوسطات التي انما هي متوسطات
في الترتيب كاجزاء الزمان والاقاويل وما جرى هذا المجرى ثم قال
وبالجملة اجزاء غير المتناهي كلها هي متوسط على مثال واحد الا في فرق
بينها في انها متوسطة وقوله الى هذا الوقت بدلا من قوله الى منتهى
الاخير الذي هو معلول فقط وينبغي ان تعلم اني وجدت مكان
هذا القول الذي اوله نقل اسحق بن حنين ولا فرق بين ان يكون
متوسط واحد واجزاه الى هذا الوقت في نقل آخر الى العربية
على هذه الحكاية ولا خلاف في ان يكون العلة الاولى واحدة
او كثيرة ولا فرق ان يكون ذا نهاية او لا نهاية لها فان جميع اجزاء
ما لا نهاية له بهذا النوع وفي الجملة جميع اجزاء ما لا نهاية له هي الان او
ب ط على السواء ووجدت ذلك بالسريانية على هذه الحكاية
ولا فرق بشيء ان يقال ان العلل تكون واحدة او كثيرة و
لا غير متناهية ايضا او متناهية وجميع اجزاء غير المتناهيات بالجملة
التي لغير المتناهية بهذا النحو بعينه هي متوسطات الى الان فان
كان الفيلسوف انما قال انه لا فرق بين ان يكون العلل

واحدة

واحدة او كثيرة او متناهية او غير متناهية فانه انما يعني بالعلل
لا العلة المتقدمة لانها علة ما بينها وبين المعلول الاخير الذي ليس
بعلة وليست متوسطة البتة اذ لا شيء قبلها بل انما يعني بالعلل
المتوسطات التي بين العلة الاولى والمعلول الاخير ويكون قوله
هي بهذا النحو متوسطات اي بالنحو الذي يكون كلما كان من المتوسطات
اقرب الى العلة الاولى علة للعلة التي بعده ثم قال ارسطوطالس
فيجب ان لم شيء من الاشيا اولا ان لا يكون بالجملة علة اصلا
اذ كان من شرط العلة ان يكون اولى للمعلولات فان لم يوجد
شيء هو اول فواجب ان لا يوجد علة البتة ٥ قال ارسطوطالس
وايضا فانه لا يمكن ما له ابتداء من اعلاه يمر الى اسفل بلا نهاية
فيكون مثلا من النار ما ومن الماء ارض وكذلك يحدث جنس
عن جنس دائما بلا نهاية قال يحيى بن عدي بعد ان بين انه يجب ضرورة
ان ينتهي العلل من تلقاء المبدا الى علة اولى لا علة لها اخذ الان في
ان يبين انه كذلك يجب ضرورة ان ينتهي من تلقاء آخرها الى
آخر لا آخر بعده والى لما يريد ابطاله من غير تناهي العلل من تلقاء

اسفلها بمثال اوضحه به وكلامه في ذلك مستغن عن شرح لبيانه
قال ارسطوطاليس و ذلك ان الشيء يكون من الشيء على جهتين لا على
طريق ما يقال احدهما ان يكون من الصبي رجل فانما يذهب فيه ان
يكون من الشيء الذي قد كان وفرغ او من الشيء الذي سيتم الشيء الذي
قد تم و ذلك انه كما ان بين الوجود والعدم السكون كذلك ما هو
معدوم فان المتعلم هو كاين عالما والى هذا المعنى يذهب في
قولنا انه يكون من المتعلم عالم واما قولنا انه يكون من الهواء ماء
فذلك بان يفسد الاخر ولذلك لا يرجع تلك الاشياء التي
يبدل بعضها الى بعض ولا يكون من الرجل صبي و ذلك انه ليس
يكون من التكون ما سيكون لكن انما يكون بعد التكون الشيء
الذي يقال انه فعلى هذا المثال يكون النهار من الغداة لانه بعدها
ولذلك انه لا يقال انه يكون الغداة من النهار فاما سائر الاشياء
فرجع بعضها الى بعض ه قال يحيى بن عدي قد اخذ في ان يبين ما حكم به
من انه لا يمكن فيما له ابتداء من اعلاه ان يمر الى اسفل بلا نهاية
فيكون من المتقدم شيء ما ويحدث من ذلك الشيء اخر ومن

ذلك

ذلك لا اخر اخر ويمر ذلك الى ما لا نهاية ولان جهات التكون
ليست واحدة بل جهات كثيرة اخذ في هذا الفصل في ان يعدد جهات
التكون ويوضحها بامثلة ويقول و ذلك ان الشيء يكون من الشيء
على جهتين لا على طريق ما يقال الشيء كان بعد الشيء يعني ان للتكون
سوى الجهة التي يقال عليها ان الشيء يكون عن شيء بمعنى انه يكون بعده مثل
ما يقال في تكون الاضداد بعضها من بعض كما يقال ان الحرارة يكون
من البرودة يراد بذلك انها تكون بعدها على جهتين اخريين وانما
استثنى هذه الجهة من جهات الاضداد لانها مخالفة لجهات تكون
المعلولات من عللها اذ العلة الموجدة للمعلول لا يمكن ان يكون
ضدا له وانما نظره وبحثه عن تكون المعلولات من عللها ويتبين
ان لعل التي وجدت في غير نقل اسحق بالعربية زيادة هي مثال ما يقال
الضباب بعد النهار ووجدت في السرياني مكان هذا المثال هذه
حكاية بمنزلة البحر من الجبل وكلام اسحق ناقص لنقص مثالا وهذان
المثالان اللذان ذكرتهما وان كان مختلفين فانهما يتفقان من
جهة كل واحد منهما يوجد بين جريه مضادة ما هي التكاثف والاجتماع

بعد التحلل والافتراق ثم اتى بمثال للجهتين اللتين نظره فيهما :
فقال احدهما يكون من الصبي رجل والاخر ان يكون من الماء
هوا وبعد ان شل الجهتين اللتين سيتكلم فيهما اخذ في ان شرح
ما يعني بواحد واحد منهما فقال فاما قولنا انه يكون من
الصبي رجل فانما يذهب فيه الى انه يكون من الشي الذي سيكون
الشي الذي قد كان وفرغ ومن الشي الذي سيتم الشي الذي قد تم
يعني ان احدى جهتي كون شي من شي هي ان يكون من شي قد اخذ
في ان يكون شيا ما شي قد كان ذلك الشي الذي قد اخذ ذلك
الاول في ان يكونه قد كان وفرغ من التكون ثم قال او
من الشي الذي سيتم الشي الذي قد تم اي او ان شئت فصف
هذه الجهة من التكون الشي الذي قد تم اي الذي قد حصل له التمام
ثم قال وذلك انه كما ان بين الوجود والعدم التكون
كذلك ما هو متكون فهو دايم بين ما هو موجود وبين ما هو
معدوم يعني انه كما ان الطريق الذي يتغير فيه من العدم الى الوجود
هو في حال تغيره متكون وينبغي ان يعلم ان هذا ليس هو شيئا

ما بعده وان كان الشي قد عبر عنه عبارة السبب بقوله وذلك
والصواب ان يقول وكما ان بين الوجود وساير ما يتلوا ذلك وقوله
فهو دايم بين ما هو موجود وبين ما هو معدوم حق يقين فان كل ما يخرج
من العدم الى الوجود يتكون فلا بد من ان يكون قبل ان يحصل له
الوجود متكونا ثم اتى بمثال لما قاله فقال فان المتعلم هو
كاين عالما والى هذا المعنى يذهب في قولنا انه يكون من المتعلم عالم
اي انما يعني بقولنا ان المتعلم يكون عالما ان المتعلم يتغير من حال عدم
العلم الى حال كمال العلم له وبعد ان استتم القول في الجهة الاولى
من جهتي تكون شي من شي اخذ في وصف الجهة الاخرى فقال واما
قولنا انه يكون من الهواء ماء فلذلك بان يفسد الاخر يعني ان
الجهة التي يذهب اليها في قولنا انه يكون من الهواء ماء يخالف جهة قولنا
انه يكون من المتعلم عالم بان كون الماء من الهواء بان يتم بفساد
الهواء فاما كون العالم من المتعلم فليس يكون بفساد المتعلم بل هو
كمال له ثم قال ولذلك لا يرجع الاشيا التي تلك حالها بعضها
الى بعض ولا يكون من الرجل صبي وذلك انه ليس يكون من المتكون

ما سيكون لكن انما يكون بعد التكون الشيء الذي يقال انه لما كان
كون الرجل من الصبي انما هو خروج وما هو ناقص الى كماله وكان
غير ممكن ان يكون شيء واحد بالاضافة الى شيء آخر كمالا ونقصانا
وكان التكون خروجا من نقصان المتكون الى كماله لذلك لم يمكن
ان يرجع الرجل فيصير صبيا اذ كان الرجل كمالا للصبي ليس الصبي كمالا
للرجل ومعنى قوله وذلك انه ليس يكون من التكون ما سيكون
ان السبب في انه ليس يكون من الرجل صبي هو ان الصبي ناقص وهو الذي
عبرت عنه بما سيكون لانه متوجه في التكون الى كماله وليس يكون
من التكون اي بالتكون ما سيكون اي الناقص اي التكون ليس
ما صدر من الكمال الى النقصان بل انما ياخذ من النقصان الى التمام
ثم قال لكن انما يكون بعد التكون الشيء الذي يقال انه
اي انما لا يكون من الرجل الصبي لان ما سيكون وهو الناقص كالصبي
قبل كون الرجل والمتكون هو الذي يكون بعد التكون انما هو الشيء
الذي يقال انه اي الذي يوصف بانه موجود ثم قال فعلى هذا
المثال يكون النهار من الغداة لانه بعدها ولذلك لا يقال

انه

انه يكون الغداة من النهار يعني انه على مثال ما يكون من الصبي رجل على
بعينه يكون النهار من الغداة اي انه يكون بعد الغداة ولذلك لا
يقال انه يكون الغداة من النهار اي لان النهار انما يكون ابدا بعد
ان يتقدمه الغداة لا يمكن ان يكون الغداة قبل نفسها وهذا محال
ولذلك انه يجب من ذلك ان يكون الغداة لا يقال قولا حقا انه
يكون الغداة من النهار ثم قال فاما سائر الاشياء فيرجع بعضها
الى بعض يعني ان سائر الاشياء التي ليس يجب ضرورة ان يكون وجود
احدهما متقدما لوجود الاخر ولذلك انما يكون الاخر بعد المتقدم فيكون
بعضها من بعض كما يكون الهواء ماء ويرجع فيكون من الماء هواء ثم قال
فعلى هاتين الجهتين جميعا لا يمكن ان يكون الاشيا تمر بلا نهاية بتغير
بالجهتين الجهة التي بها يكون احد شيئين يكون من الاخر منهما ولا يعود
فيكون الآخر من الذي منه يكون كالرجل من الصبي والجهة التي عليها اذا يكون
احد الشيئين من الاخر ولا يعود فيكون الاخر من الذي المضاف يكون
كالرجل من الصبي الاخر منهما صاحبه ولما حكم بهذا احد في ان سه
فقال وذلك ان الاشيا التي فيما بين شيئين يجب ضرورة

ان يكون لها نهاية وهذا الكلام ظاهر بين وذلك ان الاشياء
التي يوجد لها متقدم لا يوجد قبله شيء اخر ومتاخرا لا يوجد بعده
شيء آخر لا يمكن ان يكون غير متناهية اذ كانت غير متناهية لا اول
فيها ولا آخر لان الاول والاخر نهايتان ثم قال وايا هذه
الاشيا فيرجع بعضها الى بعض هذا القول قد قاله قبل حكمه
بان على هاتين الجهتين لا يمكن ان يكون الاشيا تمر بلا نهاية
وسمعه لذلك فانما اعاده لانه اراد ان يصفه بشرح سببه وهو
يشير بقوله هذه الاشياء الى الاشيا التي يكون كل واحد
منهما من صاحبه كالماء من الهواء والهواء من الماء ثم اتى بسبب
ذلك فقال قال ارسطوطالس وذلك ان فساد احدهما هو كون صاحبه
ثم قال ومع ذلك ايضا فانه لا يمكن ان يكون الاول فهو ازلي
يفسد وذلك انه لما كان التكون من ناحية اعلاه ليس هو بلا نهاية
فيجب ضرورة ان يكون الاول الذي لما فسد حدث عنه شيء ليس
بازلي قال يحيى بن عدي لما بين ان العلل ليست بلا نهاية وانها تنتهي الى
علة اولى لا علة قبلها اخذ في هذا الفصل في ان يبين ان العلل

الاول

الاول ليست فاسدة ونقول ومع ذلك اي ومع انه قد
توجد علل اول لا علل قبلها فانه لا يمكن ان يكون الاول هو
ازلي ان يفسد انه قد اخذ في هذا القول ان الاولي ازلي وبالواجب
فعل ذلك وذلك ان الاول الذي وجوده هو سبب وجود ما بعده
من الموجودات ولا سبب لوجوده يجب ضرورة ان يكون ازليا
ثم قال انه لما كان التكون من ناحية اعلاه ليس هو بلا نهاية
يعني انه لما كان قد تبين ان التكون له مبدا من تلقاء اوله فلذلك
ليس هو غير متناه غير متناه فيجب ضرورة ان يكون الاول الذي
لما ان فسد حدث شيء ليس بازلي هذا القول يحتاج ان يتمم
فهم ما يعنيه به الى ان يقال قبله فان وضع ان الاول الذي
عنه يكون الاشيا بعده انما يكون الاشيا عنه بفساده ثم قال
يجب ضرورة ان يكون اول الذي لما فسد حدث عنه شيء ليس
بازلي ثم يضاف الى ذلك زيادة وهذا محال لانه قد كان تبين
ان الاولي ازلي والازلي لا يمكن ان يفسد قال ارسطوطالس
وايضا فان الشيء الذي بسببه يكون الاشيا هو غاية وهذا هو الشيء

الذي ليس وجوده بسبب غيره لكن وجود ساير الاشيا بسببه فيجب
ان كان شي هذه حاله ان لا يكون الاخير غير متناه فان لم يكن شي من الا
شيا هذه حاله لم يكن الشي الذي بسببه يكون الاشيا فان الذين
يقولون بان الاشيا غير متناهية يبطلون طبيعة الجود والخير وهم لا
يشعرون على انه ليس يروم شي من الاشيا فعلا من الافعال
اي فعل كان وهو لا يقصد نهاية قال يحيى بن عدي بعد ان بين
ان العلل الاول لا يمكن ان يتصور ان يبين ان العلة التمامية
ايضا يجب ضرورة ان تنتهي الى علة اخيرة من اجلها تفعل جميع الاشيا
التي يفعل بسببها فقال وايضا اي مع ما بيناه فانا نبين هذا ايضا فان
الشي الذي بسببه اي الذي من اجله يكون الاشيا التي تفعل من
اجله هو غاية اي هو نهاية ليس بعدها نهاية اخرى وهذا اي وهذا
الشي الذي هو غاية هو الشي الذي ليس وجوده بسبب اي من اجل
غيره لكن وجود ساير الاشيا اي التي تفعل من اجله بسببه اي من
اجله فيجب ان كان شي هذه حاله ان لا يكون الاخير غير متناه
اي ان كان شي من اجله تفعل ساير الاشيا يجب ضرورة ان يكون

اخر

اخير هو اخر الاشيا التي تفعل من اجله وان يكون الاشيا التي
تفعل من اجل الاخير متناهية ثم قال وان لم يكن شي الذي
بسببه يكون الاشيا يعني انه ان لم يكن شي البتة هذه حاله بسببه اي من اجله
يكون الاشيا وبعد ان بين هذا اخذ في ان يلزم الوضع ان الغايات
غير متناهية محالا وهو ارتفاع جود الباري جل وعز وطبيعة الخير ويقول ان
الاشيا غير متناهية يبطلون طبيعة الخير وهم لا يشعرون اما كيف يلزم
ان تبطل طبيعة الجود والخير فهو على ما اصف ان الجواد انما يتم جوده بان
يوصل الخير الذي يجود به الى المجود عليه ومن البين ان اتصال ذلك
اليه هو نهاية فعله فان وضع انه لا نهاية لافعاله لزم لا محالة ان لا يتم
جوده بان يوصل الخير الذي يجود به الى المجود عليه ومن البين ان ايصاله
ذلك اليه هو نهاية فعله فان وضع انه لا نهاية لافعاله لزم لا محالة
ان لا يتم جوده ولذلك لا يوجد الخير الذي به يجود وبعد ان بين بهذا
ان العلل التمامية ليست غير متناهية اخذ في ان يبين ذلك ايضا من مقاصد
الفاعلين فقال على انه ليس يروم شي من الاشيا ان يفعل فعلا
من الافعال اي فعل كان وهو لا يقصد به نهاية اي ان الدليل

على ان العلل التمامية ذات نهاية ان جميع من يفعل فعلا من الافعال
انما يقصد بما يفعله نهاية ما هي غاية افعاله تلك ومن البين ان الافعال
موجودة في الغايات اذ لا محالة موجودة ومن البين ان الغايات
كلها نهايات فالنهايات هي الغايات موجودة وبعد ان بين
ان العلل التمامية متناهية بما تقدم وصفه اخذ في ان يبين ذلك
ايضا على طريق الخلف من وجه آخر فقال ـــــ ومع ذلك
ايضا فان يجب في قولهم ليس في الاشيا الموجود عقل وذلك ان
العقل انما يفعل ما يفعله دايما بسبب شي من الاشيا من قبل ان
هذا هو نهاية الفعل وذلك ان النهاية هي الغاية المقصود اليها
اي مع ما قلناه ايضا فان يجب في قولهم اي يلزم اذا وضع ان القول
بان العلل التمامية غير متناهية صحيح ان ليس في الاشياء الموجودة
عقل ولما حكم بهذا الحكم اخذ في ان بينه فقال ـــــ وذلك ان
العقل انما يفعل ما يفعله دايما بسبب اي من اجل شي من الاشيا
من قبل ان هذا اي انما يفعل من اجل شي هو نهاية الفعل وذلك
النهاية هي الغاية المقصود اليها وبعد ان بين تناهي العلل التمامية

اخذ

اخذ في ان يبين ان العلل الصورية ايضا لا يمكن ان يكن غير متناهية
فقال ارسطوطاليس وايضا فان الحال فيما سال عنه بما هو لا يمكن ان يكون
القول فيها خارجا عن هذا الحد وذلك ان المتقدم هو دايما اولى
بالوجود واما الاخير فليس كذلك والشي الذي اوله ليس بموجود فان
ما يتبع اوله ليس بموجود وايضا فان من قال بهذا القول ابطل العلم
وذلك انه لا يمكن العلم دون الوصول الى الاشيا التي لا يحتمل
القسمة ويكون العالم على هذا القياس غير موجود وذلك ان الاشيا
غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن ادراكها بالذهن فان الحال في الخط
ليست هذه الحال اعني انه ليس وان كان لا يستقيم ان يقف عند
اقسامه لا يمكن ان يدرك بالذهن دون وقوفه وكذلك من اوهام
في ذهنه خطا غير متناه فلم يحص اقسامه قال يحيى بن عدي
يعني انه ليس يمكن ان يكون القول اي حد ما يسئل عنه بما هو اي حد
الصورة خارجا عن هذا الحد الاول الذي هو متقدم واول الحدود ثم
اتى بالسبب في انه لا يمكن ان يكون حد آخر خارجا عن الحد الاول فقال
وذلك ان المتقدم هو دايما اولى بالوجود واما الاخير فليس كذلك

اى انما قلت انه لا يمكن ان يوجد حد آخر خارجا عن الحد الاول
الذى سُئل عنه بما هو لان الحد المتقدم وهو الذى لا حد اقدم منه هو
دائما اولى بالوجود ولعمرى انه لا قد وضع متقدما لما بعده والمتقدم
قد بين انه علة لوجود ما بعده وما هو علة للوجود لغيره هو اولى
بالوجود من غيره كما قد بين من قبل ثم قال واما خير فليس كذلك
اى انما قلت انه لا يمكن ان يوجد حد اخر خارجا عن الحد الاول الذى
سئل عنه بما هو لان الحد المتقدم وهو الذى لا حد اقدم منه هو دائما
اولى بالوجود ولعمرى انه لانه قد وضع متقدما لما بعده والمتقدم
قد بين انه علة لوجود ما بعده وما علة للوجود لغيره هو اولى بالوجود
من غيره كما قد بين بالوجود من المتاخر ثم قال والشىء الذى
اوله ليس بموجود فان ما يتبع اوله ايضا ليس بموجود لغير ان الشىء
اى المعلول الذى اوله اى الذى عليه ليس بموجود فان ما يتبع
اوله ايضا ليس بموجود وهو يسير لقوله ما يتبع اوله الى المعلول
وهذا القول ناقص عن ان تبين به ما القصد بيانه وذلك
انه انما يريد ان تبين ان العلل الصورية ايضا لا يمكن

ان

ان يكون غير متناهية بان يلزم وضع ذلك محالا هو ان يكون
الموجودات غير موجودات والقول التام الذى تبين ذلك هو
هذا ان كانت العلل الصورية غير متناهية فليس فيها علة اولى
والعلة الاولى هى اولى بالوجود من كل ما بعدها وكل ما هو اولى
بالوجود من كل ما بعده اذا لم يكن موجودا لم يكن شىء مما بعده
وهو التابع له موجودا فالصور اذا ليست موجودة واذا
لم تكن الصور موجودة لم يكن شىء من الموجودات موجودا
وهذا محال من قبل ان الموجودات ظاهرة بينة الوجود
فما لزم وضعه اذا هذا المحال وهو ان العلل الصورية
غير متناهية محال وبعد ان بين تناهى العلل الصورية بهذا
النحو اخذ فى ان يبين ذلك بنحو آخر فقال وايضا
فان من قال بهذا القول اى بان العلل الصورية غير متناهية
ابطل العلم وبعد ان حكم بهذا اخذ فى ان يبينه فقال وذلك
انه لا يمكن العلم ولا ان الوصول الى الاشياء التى لا تحتمل القسمة
يعنى انه انما يبطل العلم لان الصور التى هى احق الصور بمعنى القوة

هي التي هي صور فقط كالتي مع انها صور ليست اجناسا وهي التي تدل
عليها الحدود التامة وهي لذلك غير منقسمة الى صور آخر فالعلم التام
لا يمكن الا بالوصول الى امثال هذه الصور فان وضع ان
العلل الصورية غير متناهية لم يمكن ان يوصل الى امثال هذه الصور
فيبطل لذلك العلم ثم قال ويكون العالم على هذا القياس
غير موجود وهذا القول على غاية الصدق والبيان فانه اذ كان
العالم جوهرا ذا علم فاذا لم يكن علم فواجب ضرورة ان لا يوجد
جوهر ذو علم ثم قال وذلك ان الاشيا غير متناهية التي هذه
حالها لا يمكن ادراكها بالذهن يعني ان الاشيا غير المتناهية التي
هذه حالها اي التي يرام ان يدرك من حيث هي غير متناهية لا يمكن
ادراكها بالذهن اي بالتصور العقلي ولما زاد قوله التي هذه
حالها كانه احس بان الطالب ان يطلب السبب في زيادته اياه
اذ ليس من غير المتناهية شيء يمكن ان يدرك بالذهن فلذلك
اتبع قوله هذا القول فان الحال في الخط ليست هذه الحال يعني ان
الخط ليس حاله في انه لا يمكن ان يتصور الذهن غير المتناهي منه كحال

العلل

العلل غير المتناهية ثم اخذ في ان يشرح ما يعنيه بقوله ليست حال
الخط هذه الحال فقال يعني انه ليس وان كان لا يستقيم ان
تقف عند اقسامه لا يمكن ان يدرك بالذهن دون وقوفه اي عنى
بقولي ان حال الخط ليست هذه الحال انه ليس وان كان الخط
غير المتناهي لا يمكننا ان نقف عند اقسامه اي لا يمكننا ان نعرف
اقسامه من قبل انها غير متناهية لا يمكن ان يدرك بالذهن اي ليس
لانا لا يمكننا ان نقف على اقسامه لا يمكننا ان نتصوره بالذهن
بل قد يمكننا ان نتصوره بالذهن فان كنا لا يمكننا ان نعرف اقسامه
اذ كانت غير متناهية ثم قال ولذلك من اقام في ذهنه
خطا غير متناه فلم يحص اقسامه اي لانه قد يمكن ان يتصور
الخط غير المتناهي بالذهن من غير ان يوقف على اقسامه
يكون من اقام في ذهنه خطا فلم يحص اقسامه وبعد ان بين
ان العلل الصورية ليست غير متناهية اخذ في ان يبين ان العلل
الهيولانية ايضا ليست غير متناهية فقال قال ارسطوطاليس وايضا فان
الهيولاني يجب ضرورة ان يتوهم في متحرك لا يمكن ان يكون

فی شیٔ غیر متناه شیٔ من الاشیا فان لم یکن هذا هکذا فلیس الشیٔ
الذی هو غیر متناه قال یحیی بن عدی قوله وایضاً ای وتبین مع
ما بیناه ان العلل الهیولانیه لیست غیر متناهیه بان الهیولی یجب
ضرورةً ان یتوهم فی متحرکٍ هذا القول فی غایة الصدق وذلک
ان اذ هی الموضوع الاول لکل شیٔ الذی عنه یکون الشیٔ و هو موجود
فیه لا بطریق العرض فمن البین ان کون ما یکون عنها انما یکون
بحرکةٍ فلذلک یجب ضرورة ان لا یتوهم ای لا یتصور معناها
الا فی متحرک ثم قال ولا یمکن ان یکون فی شیٔ غیر متناه شیٔ من
الاشیا وهذه القضیه احد ما هنا احد العرهان لانه قد بینها فی
کتابه فی السماع الطبیعی ثم قال فان لم یکن هذا هکذا
فلیس الشیٔ الذی هو غیر متناه بغیر متناه ای فان لم یکن هذ
المتحرک الذی یتوهم فیه الهیولی هکذا ای لیس هو لا یوجد فیه شیٔ
من الاشیا بل قد یوجد فیه الحرکه واشیا اخر غیرها فلیس الذی هو غیر
متناه ای فلیس الشیٔ الذی وضع انه غیر متناه بغیر متناه بل هو
متناه وبعد ان استتم بیان ان العلل الاربع لیست غیر متناهیه

علی استقامة احد فی ان یبین ان انواع العلل ایضاً لیست غیر
غیر متناهیه فقال وایضاً قال ارسطوطالیس وایضاً فان انواع
العلل لو کانت غیر متناهیه فی الاحصا لم یکن ولا علی هذه الجهة وذلک
انا انما نری انا قد علمنا اذا عرفنا العلل ولا یمکن المتناهی ان یجوز
ما لا نهایه له علی طریق التزید قال یحیی بن عدی قوله وایضاً ای ونبین
ایضاً ان انواع العلل لیست غیر متناهیه فان انواع العلل لو کانت
غیر متناهیه فی الاحصا ای لو کانت انواع العلل لیست اربعة وهی
الهیولی والفاعل والصورة وما من اجله وهی العلة التمامیه بل کانت
انواعها فی الاحصا ای فی عددها غیر متناهیه ثم اتبع کون انواع
العلل غیر متناهیه فی العدد ما یلزمه فقال لم یکن العلم ولا علی هذه
الجهة وانما زاد قوله ولا علی هذه الجهة لانه قد کان بین ان العلم
یبطل اذا وضع ان العلل الصوریه غیر متناهیه علی استقامة الی
بالدلیل علی ان العلم لا یکون اذا کانت انواع العلل غیر متناهیه
فی العدد فقال وذلک انما نری انا قد علمنا اذا عرفنا العلل ولا
یمکن المتناهی ان یجوز ما لا نهایه له علی طریق التزید قوله انا انما

نرى انا قد علمنا اذا عرفنا العلل بهو بصفته قد بينهما في كتابه في البرهان
وقوله ولا يمكن المتناهي ان يحوز ما لا نهاية له على طريق التزيد يشير
هذه فانه متناهي الى علمنا وذلك ان علمنا من قبل انه يكون لعد
ان لم يكن فله لا محالة مبدأ ومن قبل انا لا يمكننا ان نستعمل النظر
دائما يجب ضرورة ان يكون لعلمنا اخر ينتهي اليه فيقف عنده فلذلك
لا يمكن ان يعلمه اذ كان علمنا عند التزيد يقف وينقطع ولا يتزيد
دائما لا يمكنه ان يتزيد دائما لا يمكنه ان يحوز وحصر ما يتزيد دائما
وبعد ذلك فرغ من بيان ان العلل ليست غير متناهية لا على الجهة الاستقامة
ولا على جهة الانواع اخذ في ان يعدد اختلاف احوال الناس
في سهولة قبولهم ما يسمعونه من اصناف العبارات والبيانات لما
سهل واختلاف انقيادهم لها واختلاف ايثارهم ما يؤثره
كل صنف منها والسبب في ذلك اختلاف عاداتهم الجارية
فقال قال ارسطوطالس لكن الانقياد لما نسمعه انما يكون بحسب
العادة وذلك انا انما نقوم بما تعودنا سماعه ونرى ان ما سوى
ذلك غير مشاكل له بل نرى ما لم نعتده مستشنعا غير معروف

وذلك

وذلك ان الشيء الذي قد جرت به العادة والف اعرف
قال يحيى بن عدي قد قلناه غرضه ان يفيدناه في هذا الفصل
وما بعده مما يجري مجراه وكلامه في هذا الفصل بين مستغن عن
تكلف شرح له قال ارسطوطالس وقد يستدل الى معرفة مقدار قوة ما قد
جرت به العادة يعني انا يحصل لنا علم مقدار فضل قوة العادة بان
ينظر في النواميس فانك تجد فيها يعني انك تتبين ما يقال فيها
من الالغاز اي من الاقاويل التي لا يصرح فيها عن المعاني التي
تعبر عنها بتلك الاقاويل بل انما يشار اليها على طريق التشبيه
والاشياء الشبيهة بالخرافات وانما شبه العبارات
المستعملة في النواميس بالخرافات من قبل انها انما هي على
طريق التمثيل والتشبيه لا بالاسماء الحقيقية الدالة على المعاني المقصودة
تصريحا كما ان الخرافات ايضا انما هي معبرة عن معان ليس تلك
العبارات مبينة عن حقيقتها بسبب الالف لها اجل واقوى في
النفس من ان يعرف حقيقتها وقوله هذا ظاهر لا يحتاج الى
شرح واشار بقوله اجل الى التعظيم المعتقدين لها واجلالهم

اياها ويقوله اقوى الى يمكنها فى انفسهم وبعض الناس ان
لم يسلك الانسان فى كلامه مسلك التعاليم لم يقبلوا منه قوله وبعضهم
ان لم يسلك الانسان فى كلامه سبيل التمثيلات لم يقبلوا منه
ما يقوله وبعضهم يطالب بشهادة الشاعر وبعض الناس يطلب
ان يكون كل ما يتكلم به مستقصى على حقيقته وبعضهم يتاذى
بالكلام المستقصى ويكرهه اما لانه لا يمكنه ضبطه واما لان
سبيله سبيل قبيح فان الاستقصا فيه شى من ذلك فلذلك
قد يظن انه كما ان الاستقصا فى المعاملات من ذاله كذلك
الامر فيما يتكلم قال يحيى بن عدى جميع ما اتى به وهذا الفصل
انما هو ليبين له ان الانقياد للاقاويل والقبول للبيانات
يختلف بحسب اختلاف الالف والعادة وعبارته فيه واضحة لا
يحتاج الى شرح وبعد ان بين مما للعادة والالف وانقياد
الناس لهما اخذ فى ان بين انه يجب ان يتقدم فيرتاض ويتعرف
الطرق فى معرفة واحد واحد من الاشيا التى يقصد بيانها فقال
فلهذا ما يجب ان يتادب الانسان فى معرفة سبيل كل واحد

من الاشيا

من الاشيا التى نروم تبينها فانه من القبيح ان يطلب معا علم العلوم والجهة
التى بها ينبغى ان يبين وليس يسهل وجود ولا واحد من الامرين
قال ارسطوطاليس قوله فلهذا يعنى به لان الانقياد للاقاويل والبيانات
يختلف بحسب اختلاف العادات يجب ان يتادب الانسان اى يتخرج فى
معرفة سبيل كل واحد من الاشيا التى نروم تبينها ولعمرى ان من
الواجب على من يريد ان يعتاد لقوله ويعمل بيانه اقوام مختلفو العادات
ان يتعرف سبيل كل حد واحد من الاشيا التى يقصد الكلام فيها و
تبينها ليسلكها فى ذلك وقوله فانه من القبيح ان يطلب معا علم من
العلوم والجهة التى بها ينبغى ان يبين يريد ان السبب فى وجوب
التادب بمعرفة سبيل واحد واحد من الاشيا التى يرام
تبينها انه قبيح شنيع ان يطلب معا اى فى حال واحد علم من
العلوم والجهة التى بها ينبغى ان يبين هذا ظاهر قبيح شنيع
لانه يبين جهل فاعله وذلك انه ليس يمكن ان يتعلم
الانسان معلومين معا ثم قال وليس
يسهل وجود ولا احد من الامرين يعلى انه مع هذا الفعل

فليس يسهل اذا اجمع بان طالب علم من العلوم وبان طلب الجهة التي
عليها ينبغي ان يبان وجود حصول ولا واحد من الامرين اي من
العلمين قال ارسطوطاليس وليس ينبغي لك ان تطلب في كل علم ان يكون
الكلام فيه مستقصى مثل استقصاء الكلام في التعاليم لكن انما
ينبغي ان تطلب ذلك فيما لا يشوبه الهيولى قال يحيى بن عدي قد اقصد
في هذا الفصل ان نهانا عن طلب البيان المستقصى في كل
علم كاستقصاء البيان في التعاليم ويعرفنا في اي العلوم ينبغي ان
نطلب البيان المستقصى ويعرفك انه في الامور التي لا
يشوبها الهيولى وهذا المعنى واجب وذلك ان الامور الهيولانية
لانها في الحركة وتحت الكون والفساد فلذلك لا تثبت
على حال واحدة والعلم المستقصى كالعلوم التعاليمية انما يكون
بالبرهان والبرهان انما يكون في الاشياء الاضطرارية التي هي دائما
على حال واحدة فلهذا لا يكون العلم المستقصى فيما يشوبه
الهيولى ولذلك لا ينبغي ان نطلبه فيها قال ارسطوطاليس ولذلك هذه
الجهة ليست طبيعية من قبل انه خليق ان يكون الطبيعة

فاما اذا فعلنا ذلك ظهر لنا الاشياء التي نبحث عنها بالنظر الطبيعي
قال يحيى بن عدي قوله ولذلك يشير به الى الاشياء التي لا يشوبها
هيولى وقوله من قبل انه خليق ان يكون الطبيعة كلها الا الشاذ
منها يشوبها الهيولى الذي به يصحح قوله ان هذه الجهة ليست طبيعية
وانما قال خليق ولم يقل واجب من قبل ان من الطبيعيات ما لا
يشوبه الهيولى وهي الاجرام السماوية واياها ايضا استثنى
بقوله الا الشاذ منها وقوله ولذلك ينبغي ان نبحث عن الطبيعة
ما هي يعني به ان من قبل ان من الطبيعيات ما يشوبه الهيولى ومنها ما لا
يشوبه الهيولى ينبغي ان نبحث عن الطبيعة ما هي اي ان نطلب
ماهية الطبيعة فقال فاما فعلنا ذلك ظهر لنا الاشياء التي
نبحث عنها بالنظر الطبيعي وهذه الاشياء هي الاشياء التي
في الحركة وهي تنقسم قسمين احدهما يتحرك حركة على استدارة باجزائه
فقط وهي الكرات السماوية كلها والاخر يتحرك جميع الحركات
ويتغير بجميع انواع التغير فانه يكون ويفسد وينمو ويذبل ويستحيل
بان يسخن ويبرد ويبيض ويسود وبالجملة يتغير في كيفياته ويتغير في المكان

فيعلوا او يسفل وهذا ايضاً ظاهر بان احد هما تكونه وفساده با
جزائه دون كليته وهذا هو الاسطقسات الاربعة النار و
الهواء والماء والارض والاخر يكون ويفسد بكليته واجزائه
وهو الاشخاص المركبة عن الاربعة الاسطقسات كزيد وعمرو
هذا الفرس وهذا الحمار وهذه الشجرة وهذه البنية وهذا الحجر و
بالجملة جميع الاشخاص المركبة عن الاسطقسات الاربعة
قال ارسطوطالس هل ينبغي ان ينظر في علل واوائل العلم واحد
او لعلوم اكثر من واحد قال يحيى بن عدي ينبغي ان تعلم ان هذا
الفصل وجدته في نقل اسحق بن حنين فقط ولم اجده في النسخ
السريانية ولا في غير نقل اسحق الى العربية وليس هو لا يقال
ان يكون خاتمة لهذه المقالة لكن يشبه ان يكون فاتحة لمقالة
الالف الكبرى المعصودة من هذا الكتاب وفي العبارة عن
معناه هو ان هل النظر في العلل والاوائل كلها لعلم واحد
او لعلوم اكثر من واحد ه تم تفسير يحيى بن عدي لمقالة الالف
الصغرى من كتاب ارسطو فيما بعد
الطبيعيات

وانسخة ما كتب به يحيى بن عدي الى ابي حاتم احمد بن
جعفر بن محمد البحستاني في الحاجة الى معرفة ماهيات
الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض
ومعرفة البرهان

ه

بسم الله الرحمن الرحيم

قد كلمت اخي وودي بلعك الله في اولاك اكمل الارادات
ومن احراك افضل السعادات اثبات رسم ما احببت رسمه
لك من تحليل حد البرهان على توالي طبقاته واتصال نظم مراتبه
حتى يبلغ الى اقصى مباديه وصل فروعه بنهاية اصوله وتوخيت
من اختصار العبارة عنه والكشف عن وضوحها بحسب اختيارك
ما ارجو ان يكون موافقاً لايثارك ان شاء الله تعالى فاقول
ان البرهان هو قياس اوسطه لزوم نتيجة مقدماته وسبب
وجود اكبره لاصغره ولذلك حد ايضاً بانه قياس مؤتلف

يقيني فالقياس جنسه وحده قول اذا وضعت فيه اشيا
اكثر من واحد لزم شيء ما اخر من الاضطرار لوجود تلك الاشياء
بذاتها والموتلف فصل له ومعناه ان اوسطه ائتلف فيه
سببه لزوم نتيجة مع سببه وجودها اى وجود محمولها لموضو
عها واليقيني هو فصل ثان له منسوب الى اليقين واليقين
هو علم غير مستحيل ومعنى ذلك انه علم معلومه لا تحول عما هو عليه
وهو ضربان تام وناقص فالتام هو الذى علته نفسه ذاته
لا غيره وهذا هو العلوم المتعارفة وهى الاوايل المعلمة بالبرهان
ولان حد القياس ينحل الى اجزا فقد ينبغى ان ننظر في كل
واحد منها فمنها القول وهو جنسه هو لفظ دال الواحد من
اجزائه قد يدل على انفراده على طريق انه لفظة لا على طريق
انه ايجاب والاشياء التى قيل في حد القياس انها وضعت
لزم شيء اخر هى مقدمات ووضعها هو الاقرار بصدقها
والشيء الاخر الذى يلزم نتيجه واضاف الى قوله اشيا قوله
اكثر من واحد اشارة الى انها اقل ما توجد اكثر من واحد

هو اثنان فيصير معنى قوله انه اذا اقر فيه بمقدمتين لزم منهما شيء ما
اخر هو نتيجتهما واضيف الى ذلك لوجود تلك الاشياء بذاتها
ليفصل بين النتيجة اللازمة لمقدمتين قد وضعتا جميعا في القياس
ولم يضف اليهما غيرهما وبين نتيجة لازمة لهما اذا اضيف
شيء آخر غيرهما وبين نتيجة لازمة لمقدمتين قد ذكر منهما في القياس
واحدة وحذفت الاخرى واذ قد تضمن حد القياس الاشارة
الى المقدمات فلنأت بحد المقدمة فنقول ان المقدمة
قد تضمن ذكر الحكم فلنأت بحده وهو قول يوجد فيه الصدق
او الكذب واذ في حد الحكم ذكر القول وقد اتينا بحده قبل
وذكر الصدق والكذب فلنأت بحديهما فالصدق هو حال الحكم
على ما هو موجود بانه موجود وعلى ما ليس بموجود والكذب
هو حال الحكم على ما هو موجود بانه ليس بموجود وبانه موجود ؛
لكذب هو حال الحكم على ما هو موجود بانه ليس بموجود وبانه موجود
ومن قبل ان الحكم فيه محكوم عليه وهو المسمى موضوعا ومنه محكوم
به وهو المسمى محمولا فقد يظهر لنا في ذلك اربعة معان موضوع

ومحمول ووضع وحمل وذلك ان اسمي الموضوع والمحمول مستعاران
من الوضع والحمل ولان كل اسم مشتق ينتظم معنيين احدهما
الذي له اشتق الاسم يلزم الفحص عن الذوات التي اشتق لها الاسم
عن الوضع والحمل كم هي وما هي فنقول ان هذه الذوات هي في
الجنس عشر اولها الجوهر ثم الكمية وباقي المقولات العشر ولان
الصدق والكذب يعرضان من قبل الحمل والوضع باختلاف نسب الموضوعات
عند المحمولات وذلك انه اذا وضع ما من شانه ان يوضع وحمل
عليه ما من شانه ان يحمل عليه لزم الصدق واذا خولف ذلك
بان يوضع ما ليس من شانه ان يوضع ويحمل عليه ما ليس من شانه
ان يحمل عليه لزم الكذب ونسب الموضوعات الى المحمولات التي
يلزم اختلافها الصدق والكذب هي نسب العموم والخصوص و
الاشتراك في الجنس والتباين فيه والمناسبة للذوات و
الغريبة منها فلذلك لزم الفحص عنها وهذه النسب خمس وذلك
ان الموضوعات اما ان يحمل عليها محمولات مجانسة لها وهذه هي
ذاتية لها واما غير مجانسة لها والمجانسة اما ان يكون

منعكسة

منعكسة عليها وهذه هي حدود الانواع واما اعم منها وهذه اما دالة
على ماهياتها وهي ذوات ما من جملة ذوات مقوم لذوات
الانواع لنسبتها الى البواقي لنسبة المادة الى الصورة وهي الاجناس
واما دالة على اثباتها وهذه هي ذوات ما من جملة ذوات
مقومة لذوات الانواع لنسبتها الى الباقية لنسبة الصور الى المادة
وهذه هي فصول الانواع الذاتية واما المحمولات غير المجانسة للانواع
فاما ان يكون خاصيتها لا يوجد الا لها وحدها وهي موجودة في جميعها
في كل حين وهذه هي الخواص واما ان تكون موجودة لها الا انها
ليست لها وحدها ولكلها وفي كل حين وهذه هي الاعراض فهذه
نسب الموضوعات الى المحمولات المطلقة لا الخواص البرهانية واما
نسب الموضوعات والمحمولات الخاصية بالبرهان فتتميز بخواصها
مما يتضمنه حد البرهان من ان معلوماته غير جاهلية فان ذلك
يوجب ان يكون الموضوعات والمحمولات البرهانية متجانسة
ذاتية وخاصية لا عرضية غير خاصية فهذه جملة من القول فيما احسب
رسمه كافية لك كفاك الله كل مهم وحماك من مكاره كل ملم ارجا

ان يوافق محبتك في الاجمال والاستعمال والله ولي توفيقنا وفهمنا
ذي الحكمة والجود والحول ولي العدل وواهب العقل نحمده شكرا
وايانا كما هو اهله ه ه

تمت مقالة ابي زكريا يحيى بن حميد بن بن جمير في الموجودات

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اما الباري تقدست اسماؤه وجل
ثناؤه فهو جوهر غير ذي جسم جواد حكيم قادر ازلي عاقل
ذاته على غاية الحقيقة اقدم من كل سواه بالذات وبالمرتبة و
بالشرف علة وجود كل موجود غيره ويكون كل متكون
اما انه جوهر فبيّن من قبل ان كل موجود لا يخلو من ان يكون
اما موجودا في موضوع واما ليس بموجود في موضوع و
الموجود في موضوع هو عرض وغير ممكن ان يكون ما هو علة وجود
كل شيء سواه موجودا في موضوع لانه لو كان كذلك لكان

الموضوع

الموضوع علة له فيبطل لذلك ان يكون علة كل موجود
سواه اوليس يمكن ان يكون شيء واحد علة لذات كل شيء
ويكون ذلك الشيء علة لذاته فاذ قد فسد ان يكون موجودا
في موضوع فقد صح انه ليس موجودا في موضوع واما انه غير
جسم فبيّن من قبل ان قوته على الفعل غير متناهية وكل جسم
موجود فقوته متناهية اذا غير جسم واما انه جواد فيظهر من
قبل خلائقه الموجودة بعد عدمها فانها تشهد بجود فاعلها بايجادها
واما انه حكيم يدل عليه العالم لمخلوقاته وملائمة اجزائها لقوام كلياتها
واما انه قادر فيصح من قبل ايجاده مخلوقاته بعد عدمها وذلك ان كل
فاعل شيئا لا يخلو من ان يكون يفعله فعلا طبيعيا كاسخان
النار ما دنا منها من الاجسام القابلة للاسخان فهذا غير ممكن ان
يتقدم فاعله فعله وذلك ان ذات مثل هذا الفاعل مقارنة
لمفعولها غير متقدمة عليه ه والباري جل وعلا متقدم لمخلوقاته
او ان يكون يفعله عن قدرة منه على ايجاده وترك ايجاده كقدرة
الثاني بيننا على الايجاد البتة وترك الايجاد واذ قد تبين فساد الوجه

الاول فقد بقي الوجه الثاني وهو انه تفعله فعل قادر على فعله و
ترك فعله واما انه ازلي فلانه لو لم يكن كذلك لوجب الا يكون
علة وجود كل موجود واما انه عاقل لذاته فمن قبل انه حكيم وعلة
حكمة كل حكيم سواه فيستحيل لذلك ان يكون حكمته مقصرة
عن حكمة من هو علة حكمته وكذالك يستحيل ان يكون مماثلا
في الحكمة لما هو علة حكمته ومن البين ان من الحكماء من ليس يعقلون
ما دونهم تقدست اسماؤه عقلا ما وان لم يكن على كنهه فلذلك
يجب ضرورة ان يكون عاقلا لذاته على كنه العقل وحقيقته
فاما انه اقوم من كل ما سواه بالذات فلانه اذا وضع انه
علة وجود كل موجود سواه ويكون كل متكون يجب ضرورة
متى توهم مرتفعا انه يرتفع كل موجود كل متكون ومتى توهم شي
من الموجودات والمتكونات موجودا او متكونا يجب ان يكون
هو موجود لا محالة وهذه حالة المتقدم بذاته عند المتاخر عنه
واما تقدمه للمرتبة فمن قبل ان رتبة العلة في الوجود قبل رتبة
جميع معلولاتها واما تقدمه الشرف فلاستغنا ذاته في وجوده

عن

عن جميع ما سواها في وجوده اليها واما انه علة وجود كل موجود غيره
ويكون كل متكون فمن قبل ان اسم الباري تبارك وتعالى الى هذا
تشار به عز وجل

القول في العقل

فاما ان العقل فهو جوهر بسيط من شانه تصور ذات كل صورة غير
هيولانية وتصور كل صورة هيولانية وتصور كل صورة
هيولانية بتجريدها من هيولاها وتخليصها من الاعراض الموجودة
معها وتركيب صورة لا يوجد بعضها مركبة من بعض فاما ان
العقل جوهر ومن البين ان الاعراض لا يمكن ان يكون موضوعة
قابلة للجواهر بل الامر بالضد والجواهر هي الموضوعة القابلة
للاعراض واما انه بسيط فانه لو كان مركبا من موضوع وصور
تحته لما امكن ان يتصور بصورة مقابلة لها واما ان شانه
ان يتصور ذات كل صورة غير هيولانية وتصور كل صورة
هيولانية بتجريدها من هيولاها وتخليصها من الاعراض الموجودة
معها فقد بينا ذالك في مقالتنا في حقيقة العلم بيانا يغنينا عن
اطالة الكلام ههنا باعادته واما ان من شانه ان تركب صورا

لايمكن ان يوجد بعضها مركبا مع بعض مثل ان انا قد نقدر ان
نتخيل انسانا طايرا او نتخيل عنز ايل ومعناه حيوان مركب
من عنز وايل وهذه صورة لا يمكن ان يوجد مركبة احداهما مع ح
الاخرى **القول في النفس** واما النفس على
ما رسمها الفيلسوف ارسطوطالس كمال جسم الى ذي حياة بالقوه
يعني بقوله كمال الشيء الذي يكمل الجسم الطبيعي الآلي ذي الحيوة
بالقوه واما انها تكمل جسما طبيعيا آليا ذا حياة بالقوه فتبين
من المني ومن البين انه جسم وانه طبيعي اي بسببه الطبيعه وانه
آلي اي انه تكون منه بدن هو آلة تستعمله النفس فانه ذو حياة
بالقوه من قبل انه ممكن ان يكمل فيصير جسما حيا بالفعل من قبل لقوه مع
انه ممكن ان يكمل فيصير جسما حيا بالفعل فقد تبين اذا
صحة هذا الرسم للنفس **القول في الطبيعة**
فاما الطبيعة على ما رسمها ارسطوطالس فهي مبدا الحركة والسكون
في الشيء الذي هي فيه اولا وبالذات لا بطريق العرض وهو يعني
بقوله هاهنا مبدا معين احدهما المبدا القابل وهو

الهيو

الهيولى كبدن الحيوان مثلا والاخر المبدا الفاعل وهو الصورة
كنفس الحيوان وذلك ان بدن الحيوان قابل للحركة حينا و
للسكون احيانا والنفس فاعلة للحركة حينا وللسكون حينا وقوله
في الشيء الذي هي فيه يفصل الطبيعة من الصانع كالنجار وهو مبدا
تحرك صورة الباب التي بالقوه في الخشب الى الفعل كما
تحرك الطبيعة التي في مني الحيوان جسم المني الذي هو فيه
بالقوه صورة الحيوان الى ان تحصل فيه صورة الحيوان
الا ان الفرق بين النجار وبين الطبيعة ان النجار ليس بموجود
في الخشب واما الطبيعة الموجودة في جسم المني الذي
تحركه اذا اختلط من الذكور بمني الاناث فاما قوله اولا
فيفصل الذي الطبيعة محركة تحرك اولا البدن وتحرك ثانيا جميع
اعضائه وقوله بالذات لا بطريق العرض يشير به الى ان الطبيعة
مبدا الحركة وسكون الشيء الذي وجودها فيه بذاته لا لما هي فيه
بطريق العرض فانه قد يوجد شيء في شيء وجودا ذاتيا كما
يوجد معنى الطب للانسان وجودا ذاتيا ويوجد للمريض مثلا

اوللابيض وجوداً اعرضياً لانه انما وجد معنى الطبيب
للمريض من حيث لزيد مثلا الذى هو طبيب ان كان مريضا
لامن قبل ذات المرض فان عرض الطبيب ان يكون
مريضا فيشفى نفسه من مرضه فعل لذلك ان الطبيب
شفا نفسه فان فعل الشفا للطبيب بذاته واما قبول
الشفا فانه للطبيب بالعرض وللمريض بذاته ۝۝

القول فى الهيولى فاما الهيولى فهى بحسب ما رسمها الحكيم ه
ارسطوطالس الموضوع الاول للشئ الشئ الذى عنه يكون
الشئ وهو موجود فيه لا بطريق العرض فقوله موضوع يريد
به ما هو موطا لقبول الصور الطبيعيه وقوله الاول فصلها
من الموضوعات التى ليست اولا كالاسطقسات الاربعه
والمركبات منها التى من شانها ان تقبل صوراً ولان اسم
الموضوع من اسما المضافات ذكرنا الموضوع موضوع له قال
للشئ شئ يعنى لواحد واحد من الاشخاص الاول ولان الموضوع
اسم مشترك وذلك انه يقال على ما هو موضوع للحمل

مثل ما للانسان موضوع للحيوان ليحمل عليه فيقال ان الانسان
حيوان ويقال على ما هو موضوع للوجود مثل ان الخشب
موضوع لوجود صورة الباب فيه فلذلك قال بين الذى
عنه يكون الشئ ليفصل بين الموضوع للحمل وبين الموضوع
للوجود وقوله وهو موجود فيه لا بطريق العرض فصل به بين
الهيولى وبين ما يعرض لها فان العدم عارض فى الهيولى موجود
فيه الا ان وجود الهيولى فى المركب منها ومن الصورة بذات
المركب بطريق العرض اذ كان ليس بمقوم لذات المركب

القول فى الصورة ۝۝ فاما الصورة فهى و
بحسب ما رسمها ارسطوطالس خلقة وصورة لما فيه نفسه
مبدا الحركه وينبغى ان يعلم ان ارسطوطالس انما رسم
بهذا الرسم الصورة الهيولانيه التى هى احد معنييه :
الطبيعه وهو يريد بقوله خلقة المعنى الذى به تتصور الهيولى :
اذا تصورت فتصير شيئا مشاراً اليه كالمعنى الانسانيه
والصورة الفرسيه وامثالهما فاراد بقوله لما فيه نفسه

مبدا الحركه ليفصل بين الصور الطبيعته وبين جميع الصور الكاينه

ز القول في الدهر

واما الدهر فهو مدة غير محدودة ولا معدودة والمدة مشتقه من
الامتداد والامتداد بعد ما ومعنى انها غير محدودة انها لا نهاية
لها واضيف الى ذلك انها ولا معدودة ليفرق بينها وبين الزمان
وان زمان كل واحد من الامور ذوات الزمان مدة معدودة
ح بحركة متقدمة ومتاخرة القول في الحركة واما الحركه
فهي بحسب ما رسمها ارسطوطالس كمال ما هو بالقوه بما هو كذلك
وهو يعني بقوله كمال الفعل الذي هو متمم لنقص القوه وذلك
ان القوه ناقصه اذا قيست الى الفعل المتمم لها مثال ذلك
الحركه التي ليست موجودة ويمكن ان يوجد نقول انها
بالقوه واذا وجدت نقول انها بالفعل ومن البين الظاهر ان
ما هو موجود اتم واكمل مما ليس بموجود واذا كان ممكنا
ان يوجد والكمال كمالان احدهما تام مثل كمال البيت الذي
قد بني وفرغ من بنائه وهذا الكمال يبطل به القوه التي كانت

عليه والكمال الاخر كمال ناقص وهو كالطريق من القوه على
بناء البيت الى استكمال بنائه وهذا الطريق ليس هو قوه
محضة لا يشوبها كمال كالقوه المحضه على بناء البيت قبل ان
يبدا ببنائه اذ كانت قد ابتدا بالسلوك منها نحو الكمال وقد
سابقها بحركته من كمال ما يبقى معه بالقوه ولا يبطلها فلذلك زاد
على قوله كمال ما هو بالقوه قوله بما هو كذلك اي بما هو بالقوه
مثال ذلك ان البانی اذا ابتدا ببناء البيت قد يم القوه
المحضه على البناء تماما فان لم يكن التمام المحض الذي لا يشوبه
قوه وهذا الذي يوجد عند الفراغ من بناء البيت فنعم ما قال
ط اذا انه كمال ما هو بالقوه القول في الزمان
واما الزمان فهو بحسب ما رسمه ارسطوطالس مدة تعدها
الحركه بالمتقدم والمتاخر وهو يعني بالمدة الامتداد الذي
يقاد الحركه ويسايرها وذلك ان الزمان انما يوجد
اولا زمانا تاما للحركه وسوسط الحركه يوجد السكون فقد بين
ارسطوطالس في المقاله الرابعه من السماع الطبيعي انه لو لم يكن

حركة لم يكن زمان لانه لا سبيل ان تصور زمان من دون
تصور الحركة بحج يعسر فهمها على من لم يحنك بطريق البرهان واقرب
الحجج الى الفهم انما تقدر الزمان بالحركة وذلك انا لو سئلنا
كم زمان هذا البنا، لكنا نقول انه مدة سنة او شهرا و يوم وكل
واحد من هذه انما نعرفه بتقديره بحركة الشمس فان السنة انما هي
المدة التى تسير فيها الشمس من نقطة ما الى ان يعود اليها والشهر
انما هو مدة تسير فيها الشمس جزءا من اثنى عشر جزءا من الفلك
واليوم مدة يدور فيها الفلك الاعلى دورة واحدة تامة فقد تبين
اذا ان الزمان هو مدة تعد الحركة بالمتقدم والمتاخر

ى **القول في المكان** واما المكان فهو بحسب ما رسمه
ارسطوطالس السطح الداخل من الجسم الحاوى المساوى للسطح
الخارج من الجسم المحوى مثال ذلك ان مكان الماء الذى
فى الجرة هو سطح الجرة والجرة هى الجسم الحاوى المساوى للسطح
الخارج من الجسم المحوى مثال فكل منهما مساو لسطح الماء
الخارج او كان غير زايد عليه ولا ناقصا عنه وكذلك مكان

كل

كل واحد من الاجسام ذوات الاماكن مساو لسطحه الخارج
فنعم ما رسم ارسطو المكان بهذا الرسم ٥

يا **القول فيما يدل عليه اسم الخلا**

فاما يدل عليه اسم الخلا فهو بعد خال من الجسم محسوس وانما قلت
ما يدل عليه اسم الخلا وما قلت حد الخلا لان الخلا قد بين ارسطو
طالس في المقالة الرابعة من كتابه في السماع الطبيعي انه ليس بموجود
وما ليس بموجود لا يمكن ان يكون له حد اذ كان الحد هو قول
يدل عليه ما هو المحدود والخلا ليس هو بموجود فلا اسم له
تمت ولله الحمد هذه الرسالة عملها ابو زكريا يحيى بن عدى وكان
من اولاد الفرس وكان اسمه بزرجمهر الى ابى منصور بن فرخانشاه
المنجم ٥ بسم الله الرحمن الرحيم

**القول في ان كل متصل فانه ينقسم الى اشيا ينقسم
دايما بغير نهاية**

الاشيا المتتالية هى التى لا توجد فيما بينها شى مما يدخل فى نوعها وذلك
انه ليس مما يمنع من ان يكون فيما بين المتتالية شى آخر فاما من

نوعها فليس يمكن ان يوجد مثال ذلك ان البيوت يقال فيها انها متتالية اذا لم يكن فيما بينها بيت ويقال في الخطوط انها متتالية اذا لم يكن فيما بينها خط ويتلو الشئ بان ابتدأ وبعد شئ غيره والاشياء المتماسة هي التي نهاياتها ملاقية واعني بالمتلاقية ها هنا ما ليس فيما بين نهاياتها شئ اصلا لا من نوعها ولا من غير نوعها والاشياء المتصلة هي التي اواجزاؤها واحد كل شيئين تماسا فقد امتنع من حيث تماسا ان يماسهما او احدهما منه شئ ثالث ما دا اما متماسين اذا كانت ثلثة افراد وكان الاول يماس الثاني فان الثاني ان ماس الثالث ولم يماس الاول الثالث فان الثاني محتمل للانقسام بيان ذلك ان الثاني يلقى الاول بجهة مخالفة للجهة التي يلقى بها الثالث واذا كان ذلك كذلك فيمكن تفريق ما بين الجهتين بالانقسام في الفكر ان فات الحس فاما ماس الاول الثاني والثاني الاول هذا كله بهذا كله ولم يكن لو احد منهما جهة خالية عن مماسة احدهما فليس يمكن ان يماس الثالث لا الاول ولا الثاني بيان ذلك انه ان ماس الثاني الثالث

فليس انه ان ماس الثاني الثالث فليس يخلو من ان يكون يماسه كله او بجهة من جهاته ان كان ذا جهات فان ماسه بجهة من جهاته فقد لقي الثالث من الثاني ما لقي الاول من الثاني وما لقي الاول للثالث هو ما لقي الاول من الثاني والثالث الجهات متساوية فقد شغل الاول والثالث من الثاني بجهتين متساويتين جهة واحدة من الثالث متساوية لم ينفصلان عنه وهذا خلف لا يمكن وان لقي الثالث الثاني كله بكله وكل الثاني مشغول بكل الاول فان القول في مختلف هذا القول في الجهة الواحدة لان الثاني قد لقي بكله كل الاول وكل الثالث ولم ينفصلان عنه وقد شغل الثالث من الثاني ما شغله الاول من الثاني وهذا خلف شيان غير متجزيين لا يتماسان فان امكن ذلك فليتماس ا و ب اب والاشيا المتماسة هي التي نهاياتها متلاقية فنهايتا آ و ب متلاقية والاشيا ذوات النهاية متجزية فاذا آ و ب متجزيين وكانا فرضا غير متجزيين لا يمكن هذا خلف فاذا ليس آ و ب متماسين شيان غير متجزيين لا يمكن ان تكون منهما شئ واحد متصل

فان امكن ذلك فليكن جزءا آ و ب شيء واحدا آب متصل والاشياء
المتصلة هي اولا المتماسة فاذا ا و ب الغير متجزيين متماسان وقد
تبين ان غير متجزيين لا يتماسان وهذا خلف فشيئان غير متجزيين
لا بد من ان يكون بينهما شيء متصل مثال ذلك ان يفرض ا ب غير
متجزيين فاقول ان بينهما شيء متصل يكون ا و ب متماسين
وقد تبين ان الاشياء الغير متجزية شيئان لا يمكن ان تكون متماسة
فاذا بين ا و ب شيء متصل غير متجزيين لا يمكن ان يكونا متتاليين
مثال ذلك ان نفرض شيئين غير متجزيين وهما ا و ب
فاقول ان ا و ب ليسا غير متتاليين برهان ذلك انه
قد تبين ان كل شيئين غير متجزيين لا بد من ان يكون بينهما شيء متصل
وا و ب غير متجزيين فبينهما د ه د ولننقسم جـ د على نقطة ه فنقطة ه
غير متجزية فقد صار بين ا و ب الغير متجزيين شيء غير متجزي وهو ه
والاشياء المتتالية هي التي ليس بينهما شيء مجانس لهما فا و ا و ب
غير متتاليين لانهما لو كانا متتاليين لم يكن بينهما شيء مجانس
من جنسهما لهما واذ قد وطيناه فنقول كل متصل ينقسم

ويتجزأ

ويتجزأ اما الى اجزاء متجزية وذلك الى غير نهاية مثال ذلك ان
نفرض شيئا متصلا عليه ا د ب ه فاقول ان ا ب يتجزأ
واما بغير نهاية برهان ذلك ان تجزأ ا ب المتصل بجزئين يكونان
ا ه و ه ب فليس يخلو ا ه و ه ب من ان يكونا متجزيين او غير
متجزيين فان كانا غير متجزيين فا ب المتصل من شيئين غير متجزيين
وقد تبين ان شيئين غير متجزيين لا يكون منهما شيء متصل وان كانا
متجزيين بحثنا عن اجزائهما هذا البحث بعينه وكذلك اجزاء اجزائهما
واجزاء اجزاء اجزائهما وذلك بغير نهاية ونقول ايضا ان كل
متصل فانه منقسم الى اشياء تنقسم دائما بغير نهاية برهان ذلك
ان كل عظم متصل اما ان يكون منقسما واما ان يكون غير منقسم ولكنه
ليس يمكن ان يكون غير منقسم والا لم يكن عظما متصلا فهو اذا
منقسم وكل منقسم اما ان ينقسم الى ما ينقسم دائما او الى ما لا
ينقسم ولكنه ليس ينقسم الى ما لا ينقسم دائما وايضا ان كان
العظم من اشياء لا تنقسم فقد يمكن ان يكون خط اطول من خط
بنقطة وان كان هذا ممكنا فقد ينقسم النقطة بنصفين وذلك

انه اذا كان كل خط فهو منقسم بنصفين كما تبين في المقالة الاولى
من كتاب اوقليدس فالخط الذي هو اطول بنقطة او اقصر بنقطة
ينقسم ايضا بنصفين فاذا انقسم الاطول بنصفين فان النقطة
ايضا ينقسم وبالجملة اذا كان الخط مركبا من نقط عددها فرد ثم قسم
بنصفين فان النقطة ينقسم بنصفين وقد يمكن ان يكون دايرة
مركبة من نقط عددها فرد واذا اوجدت هذه لم يمكن ان ينقسم
بنصفين فيبطل ان يكون القطر يقسم الدايرة بنصفين وما كان على
هذا النحو لا يمكن ان يكون لنصف ولا ربع ولا ثمن وبالجملة لا ينقسم
باقسام متساوية عددها زوج البتة واذا كان هذا هكذا فكيف
استعمل الناس قسمة الاشيا على قدر ما ارادوا وكيف استعمل الحساب
القسمة فيما يحسبون الى غير نهاية باي شي ليت شعري تعريف قول
اوقليدس ان الخط ينقسم بنصفين وباي الاقسام اراد الذي
ينقسم بنصفين وباي الاقسام اراد الذي ينقسم ه
ونقول ايضا اذا كانت ستة اجزا فان امكن ان يتركب
من كل ثلثة منها سطح مثلث ومن المثلثين جرم بنصبه احدهما

على الاخر فانه يمكنني ان يتركب من كل اربعة منها جرم بيان ذلك
انا اذا عملنا مثلثا جعلنا الجزء الرابع وسطا بين زوايا المثلث
المثلث فيكون علوه على الثلثة كعلو السطح اذا ركب على السطح او اذا
تركب من اربعة اجزا المخروط فاذا اجزاء المثلث الثلثة يتجزء
برهان ذلك انا اذا توهمنا جزءا موضوعا على السطح في الثلثة الاجزا
فانه يماس البعض الاجزاء الثلثة من حيث تماست وقد فصل من
جميع الاجزا الثلثة عنه فضلات يتوهم التفرق بينها وبين ما ماس
الرابع منها فهو اذا منقسم بالفكر اذا فاتت الحس واما ماس الرابع
الثلثة اجمع ولم يفضل عنه شي فالواحد مساو للثلثة وقد كنا
قلنا ان الاربعة الاجزا مساو بعضها البعض والمثلث ينقسم لثلثة
اجزا فالجزء اذا ينقسم لثلثة اجزا فالجزء اذا ينقسم لثلثة اجزاء
الجزء لا ينقسم لا بالقوه ولا بالفعل وهذا خلف الاشيا المتصلة
هي التي اواخرها واحدة فاذا الاشيا المتماسة ليست متصلة
والاشياء المتماسة هي التي نهاياتها متلاقية والنقط وما جرى
مجراها لا نهايات لها ولا يمكن ان يكون متلاقية فاذا ان

ان النقط وما جرى مجراها لا يمكن ان يكون متماسة والاشياء التى
من شانها ان يكون منها شى متصل اى التى يتهيا فيها ان يكون متماسة
فاذا النقط وما جرى مجراها ليس يمكن ان يكون منها شى متصل فاذا
كل منقسم فهو منقسم دايما الى اشيا ينقسم وذلك ما اردنا بيانه

تمت الرسالة بعون الله تعالى

شرح معانى مقالة الاسكندر الافروديسى فى الفرق
بين الجنس والمادة على ما فهمته منها انا يحيى بن
عدى بن حميد بن زكريا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الاسكندر

ان المادة والجنس يشتركان فى ان كل واحد منهما يعم اشيا كثيرة
وهو اول لها وليه طبيعته وينفصل منها اذا ركب بعض الصور
الفصول قال يحيى بن عدى ان عرضه فى هذه المقالة ان
ياتى بالفصول التى بين المادة والجنس بحسب ما يمكنها به الا انه لما كانت

الفصول

الفصول بين الاشياء التى ظاهرة التباين يسيرة التعب به لا يطلب
لبيانها وانما تطلب للفرق بين الاشياء المتشابهة الوكيدة التشابه
الخفية التباين فوجب من ذلك ان يكون المادة والجنس اذ
كانت الفروق بينهما خفية ولذلك كانت محوجا عنها مطلوبة
معرفتها من بين مشتركين فلكى يصير كلامه فيهما كلاما تاما كاملا
ابتدا بذكر اشتراكاتهما وشبهها فان لهما ثلثة معان مشتركة بينهما
موجودة فيهما فقال وان المادة والجنس يشتركان فى ان كل واحد
منهما يعم اشيا كثيرة وهو اول لها واوليه طبيعية وينفصل منها اذا ركب
بعض الصور يعنى ان الجنس والهيولى يشتركان فى ان فاخذ الثلثة
اشيا التى يشتركان فيها هو عموم كل واحد منها اشيا كثيرة الا
ان عموم المادة للاشيا التى تعمها هو بان يكون موطاة موضوعة
للصور الكثيرة التى تعمها لتوحد فيها وتجعلها باجمعها انها التى
شخص واحدة واحدة منها بواحد واحد منها واما عموم
الجنس للاشيا التى تعمها فليس بان يكون موطا لها
لتوحد فيه بل ليحمل عليها ويعطيها اسمه الطبيعى وحده

الطبيعي فهذا احد المعاني التي قال انهما يشتركان فيه واما المعنى
الثاني الذي قال انهما يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما هو
اول لها اولية طبيعية يعني ان كل واحد من الجنس والمادة هو
اول معنى او متقدم للاشياء التي يشترك فيه ويعمها القدم طبيعيا
اي طبيعة متى توهم ارتفاعها لزم ارتفاع الاشياء التي تعمها
وزاد على قوله اول قوله اولية طبيعية ليفرق بين التقدم الذي
يشير اليه وبين اصناف التقدم الاخر ثم اتبع ذلك بوصف
المعنى الثالث الذي يشترك فيه الجنس والمادة فقال
ويفصل منها اذا ركب ببعض الصور يعني ان الجنس والهيولى
يشتركان ايضا في ان كل واحد منهما اذا تركب مع فصل او صورة
ما ينفصل من الاشياء التي تعمها ويشترك فيه بانه اذا تركب
مع الفصل او الصورة يصير منه ومن الصورة شيء مركب ينفصل
بتركيبه منه اذ كانت ذاته في نفسها بسيطة اذ اقتنيت الى
الاشياء التي يتركب منه ومن الصورة والفصل ثم اخذ في ان
يفسر ويشرح قوله هذا فقال الهيولى اقول ان هيولى الاشياء

كلها

كلها واحدة فاذا ركبت فيها الصور فعلتها كان انفصالها من
الاشياء على نحو انفصال الصورة المركبة فيها وكذلك الجنس
ايضا اعني انه عام كلي فاذا ركبت فيه الصور والفصول كان
حينئذ اختلاف الاجناس على نحو اختلاف الصور والفصول
المركبة فيه اعني ان الشيء الواحد يختلف اذا ركب وقبل الصور
المختلفة فعلى هذا الوجه يشترك الهيولى والجنس قال يحيى
بن عدي يعني انه كما ان هيولى الاشياء وذات الهيولى كلها
يعني الهيولى الاولى واحدة فاذا ركبت فيها الصور فقبلتها اي
كان انفصالها اي مخالفتها من الاشياء اي من الاشياء التي تركبت
منها ومن الصور على نحو انفصال الصورة المركبة فيها اي يكون مخالفة
الهيولى للاشياء المركبة على حسب اختلاف الصورة التي قبلتها
ثم قال وكذلك الجنس ايضا اقول اي اعني ان الجنس ايضا
هو في هذه الحال كالهيولى في انه اذا تصوره الفصول خالفته
انواعه على نحو اختلاف فصوله ثم قال اقول اني اعني
انه اي ان الجنس عام كلي اي هو قبل ان يتصور بالفصول

هو واحد عامي كلي وزاد على قوله كلي ليفرق بين عموم الجنس
وبين عموم الاعراض العامة فانها ليست كلية للاشياء التي
تعمها فاذا ركبت فيه الصور والفصول كان حينئذ اختلاف
الاجناس على نحو اختلاف الصور والفصول المركبة فيه يعني ان
للجنس او طبيعة واحدة تعم جميع انواعه اذا تصور بفصوله
صارت انواعه تخالفه بالنحو الذي تختلف فصوله التي قبلها ثم اخذ
في الشرح هذا الذي قد قاله فقال اعني ان الشيء الواحد تختلف
اذا ركب وقبل الصور المختلفة هذا القول ظاهر المعنى بين
الصدق مستغن عن تكلف شرح له ثم قال فعلى هذا الوجه
تشترك الهيولى والجنس وقد تختلفان وتفترقان اذ لم يكن
تركيب الصور فيهما على السواء وذلك ان الهيولى هي الموضوعة
للصور لتتحرك عليها وتتعاقب فانها الحاملة القابلة حركة
الصور وهي تعمها لعد ان بين اشتراك الهيولى والجنس في الثلثة
المعاني التي وصفها اخذ في ان يبين الخلاف بين قبول كل واحد
منهما للصور والفصول فقال وقد تختلفان اي قد تخالف

الهيولى الجنس وتفارقه اذ لم يكن تركيب الصور فيهما وذلك لان
الهيولى هي الموضوعة للصور لتتحرك اي لتتعاقب عليها الصور مرة
هذه ومرة اخرى فان الحاملة القابلة لحركة اي لتعاقب الصور
وهي اي الهيولى تعمها اي تعم الصور التي تحلها لقبولها اياه ثم قال
فاما الجنس فانه وان كان يعم الصور فليس لانه يقبل حركة الصور
اي لا يقبل الفصول بان توجد فيه لكنه يصيغها وسعها اعني انه
يحمل عليها هذا القول بين المعنى والصدق ثم قال فصارت الهيولى
لذلك غير الجنس اقول اني اعني ان المادة هي الموضوعة والصور
تتعاقب عليها بحركاتها اي توجد واحدة بعد اخرى فيها والصور
لا تكون في الجنس كذلك لكن تكون الصور فيه على انه يعمها
فان الجنس يعم الاشياء التي يعمها كما قلنا انفا قال
يحيى بن عدي هذا القول ايضا ظاهر المعنى والصدق
مستغن عن الشرح قال الاسكندر ونقول ان المادة
غير الجنس وذلك ان المادة تبقى عند افتراق الجوهر المركب
فان الجوهر مركب من مادة وصورة فاذا افترق الجوهر فسد

وبا واحد جزئيه وبقى الاخرا عنى المادة فاما الجنس فانه وان
كان من الاشيا المبسوطه شبه اجناس الصور والاعراض فانه ليس
بمركب من الصورة الاولى والمادة الاولى لكنه مركب من الجوهر
الهيولانى وبعض الصور فيقال لذلك الجنس مركب اذا ما قرن
بالجوهر الهيولانى ويقال ايضا لذلك الجوهر انه مركب اذا
ما قرن بالهيولى الاولى قال يحيى بن عدى
قوله عند افتراق الجوهر المركب مكان قوله عند افتراق اجزاء
الجوهر المركب وقوله اذا افترق الجوهر بمعنى قوله فاذا افترق
جزء الجوهر وباقى قوله فى هذا الفصل يفهم معناه بتقديم بعض اجزاء
القول على ما هو منها مقدم وتاخير بعضها عما هو فيه منها مؤخر حتى
يصير تاليفه على هذه الحكايه فاما الجنس فانه وان كان ينبغى
ان يفهم من خارج زيادة اذا اخذ حتى يصير وان كان اذا اخذ
شبه اجناس الصور اى اذا اخذ كما يوخذ الاجناس بقياسها
الى الصور مثل ما يوخذ الحيوان مثلا بقياسه الى صوره اى
انواعه كالانسان والفرس والاعراض اى اذا اخذ كما يوخذ

الاعراض

الاعراض المجردة من موضوعاتها بقياسها الى الماخوذة مع
موضوعاتها اى كما يوجد السواد مثلا اذا جرد من الجسم الاسود
بقياسه الى الماخوذ مع موضوعه وهو الاسود مثلا فان الاجناس
كالحيوان يوخذ بسيطا بقياسه الى صورة كالانسان والفرس
مثلا وكذلك السواد يوجد بسيطا اذا قيس الى الاسود اى الجسم
الاسود من الاشيا المبسوطه فانه مركب من جوهر هيولانى وبعض
الصور وان لم يكن مركبا من الصورة الاولى والمادة الاولى
فلذلك يقال ان الجنس مركب اذا ما قرن اى قيس بالجوهر
الهيولانى ويقال ايضا لذلك الجوهر انه مركب اذا ما قرن
الى الهيولى الاولى ومعنى هذا القول الجنس ونعنى بالجنس
الطبيعة التى عرض لها الجنسيه فصارت بها جنسا كالحيوان
مثلا مع الجنسيه حتى صارت طبيعة جنسية وصار عدها بحسب ذلك
جسما ذا نفس حساسا متحركا بارادة محمولا على كثيرين مختلفين
بالنوع من طريق ما هو فان يدل عليه جملة هذا الحد اذا اخذ
كما توخذ الاجناس وتقاس الى الانواع وكما توحد الاعراض

المجردة من موضوعاتها فوجد الاجناس بسيطة بقياسها الى الصور
اى الانواع كما ان الحيوان مثلا بسيط اذا قيس بالانسان
والفرس وكما ان البياض مثلا بسيط اذا قيس بالابيض تقياسا
الى الابيض الذى هو جسم فيه بياض وهو مع هذا مركب من قوتين
اثنين احدهما وهو الجزء منه الذى يدل جسم ذو نفس حساس متحرك
بارادة يدل على الحيوان وهو جوهر هيولانى والثانى منهما
وهو القابل محمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو
يدل على معنى الجنسية وهو البين انه يتضمن ذكر الصور وهى الانواع
وان كان ما يدل عليه الحد ليس بمركب من الهيولى الاولى والصورة
الاولى فانه انما هو مركب من جوهر هيولانى ومن صور ما
اى انواع ما من الانواع فلذلك قال انه مركب من جوهر هيولانى
ومن صور يعنى الانواع لان الصور ماخوذة فى حد الجنس كما هو
جنس وانما قال لبعض الصور لانه ليس كل جنس مركبا من كل
الصور بل الحيوان مثلا يحمل على صور ما والجنس على صور غيرها
وذو النفس على صور آخر والجنس وهو المركب من الجوهر الهيولانى

والعموم اذا قيس بالجوهر الهيولانى وجد مركبا كما قال والجوهر الهيولانى
اذا قيس بالجوهر الهيولانى التى منها ركب وجد مركبا فقد تبين
بهذا ان الجنس اعنى الجوهر الهيولانى العام مركب من الجوهر و
العموم وان العموم الجنسى انما هو عموم للانواع اولا وللاشخاص
فلذلك يدخل ضرورة الانواع فى حد الاجناس من حيث هى عامية
لا من حيث هى طبايع وانما بين هذا الاعلى انه عرضه المقصود
اذ كان عرضه انما هو ان يبين ان الجنس اذا فارقته صورة لم
يبق كما يبقى المادة اذا فارقتها صورتها بل على انه نافع فى بيان
عرضه ذلك انها احدى مقدمتى قياس تبين به نتيجة وهى ان الجنس
يفسد اذا فارقته صورة او ان الجنس لا يبقى اذا فارق صورة

قال الاسكندر ٥

واقول كما ان الاشخاص يكون مركبة اذا قرنت بالحيوان كذلك
صور الاشخاص واجناسها تكون مركبة اذا ما قرنت بما فوقها
فان اسم الحيوان دال على صورة ما مع المادة وليس احد
جزئى المركب هو شبه المادة وليس احد جزئى المركب لانه انما

لزمه اسم الحيوان عند اجتماعهما وتركيبهما فلذلك لا يفترقان
الا عن فساد كافتراق المادة والصورة فان ذلك يكون بلا
فساد اعنى ان الهيولى يبقى على حالها فاما الحيوان فانه اذا
فسدت صورته فسد هو ايضا لان صورته داخلة فى كون الجنس
الذى هو الحيوان وحده فاذا فسد حد الشئ فسد ذلك الشئ
بعينه ولم يبق على حالته الاولى وليس يفسد حد الشئ الا بفساد
صورته فلذلك الا فسد سقراط لم يبق الحيوان الذى فيه البتة
اعنى الحيوان الذى هو جزء من الجنس كله ولذلك ايضا اذا ما فسد كل
حيوان فسد ايضا الحيوان الجنسى والمادة لا يقبل شيئا مما وصفنا
البتة اعنى ان المادة لا يفسد بفساد صورتها قال يحيى
بن عدى هذا الفصل تقريب فهم معناه اذا ولقت اجزاؤه
على هذا الترتيب بان يقال واقول اى اعنى كما ان
الاشخاص يكون مركبة اذا ما قرنت اى قيست بالحيوان اى
بالحيوان الجنسى كذلك صور الاشخاص واجناسها تكون
مركبة اذا ما قرنت اى قيست بما فوقها وهذا الجزء من هذا الفصل

اما
المعنى

انما غرضه فيه شرح قوله فى الفصل الذى قبله ان الجنس يقال
انه مركب اذا ما قرن اى قيس بالجوهر الهيولانى والدلالة
على صدق حكمه بذلك ثم قال فان اسم الحيوان دال
على صورة ما مع المادة هذا الذى به شرحا لقوله فى الفصل الذى
قبل هذا ان الجوهر الهيولانى مركب اذا ما قرن بالهيولى الاولى
ثم ينبغى ان يتبع قوله فان اسم الحيوان داله على صورة ما مع
المادة بقوله لانه انما لزمه اسم الحيوان عند اجتماعهما و
تركيبهما ثم يقال وليس احد جزى المركب هو شبه المادة له فلذلك
لا يفترقان الا عن فساد وانما كثر بقوله المركب الى الجنس الذى
قاله انه مركب من جوهر هيولانى وبعض الصور وذلك انه
ولا واحد من جزئى هذا المركب بمنزلته عند الجزئى الاخر منزلة المادة
عند الصورة فانه لا الجوهر الهيولانى كالحيوان مثلا مادة
للجنسية اى بعموم الصور اى الانواع ولا العموم للصور مادة للجوهر
الهيولانى وذلك ان المادة يبقى اذا فارقها الصورة وكل واحد
هذين الجزئين يفسد اذا فارقه صاحبه فلذلك لا يفترقان الا عن فساد

كما قال كافتراق المادة والصورة فان ذلك اى فان افتراقهما
يكون بلا فساد عن ان الهيولى اى المادة القريبة من الاشخاص تبقى على
حالها فاما الحيوان فانه اذا فسدت صورته اى نوعه فسد هو ايضا
لان صورته داخلة فى كون الجنس الذى هو الحيوان وحده فاذا فسد
حد الشئ فسد ذلك الشئ بعينه ولم يبق على حالته الاولى وليس يفسد
حد الشئ الا بفساد صورته وهو يشير بلفظة صورته ههنا الى غير
ما كان يشير بها اليه قبل هذا وذلك انه انما اشار بها الى الصورة
التى يدل عليها حد الشئ لا الى النوع الذى يحويه بحصره الجنس وذلك
انه ليس كل شئ له نوع تحته يحصره وهو ماخوذ فى حده فيفسد
لذلك بفساد صورته اى نوعه فان هذه الصفة خاصة بالاشياء
العامية وذلك انه قد يقع على الاشياء الخاصية الجزئية كوقوعه
على العامية الكلية والدليل على ما قلنا ان الشئ انما لم يخص به الاشياء
العامية دون الاشياء الخاصية للسبب الذى [illegible] بعد هذا القول
بقوله فلذلك اى لان صورة الجنس داخلة فى حده فاذا
فسدت فسد حده وانما يفسد حده بفساد صورته اى معناه اذا

فسد

فساد سقراط اى اذا فسد سقراط الذى هو شخص ما وجزء من الحيوان لم يبق
الحيوان الذى فيه البتة اعنى الحيوان الذى هو جزء من الجنس كله وينبغى
ان نعلم ان هذا المعنى اى فساد طبيعة جزء الجنس بفساد الشخص الذى
هو فيه يخص الجنس القريب من الاشخاص وما فوقه من الاجناس المتوسطة
دون الجنس الاعلى الذى لا جنس فوقه فان ذاك لا يفسد بفساد
الشخص الذى هو تحت نوع انواعه فان بفساد سقراط مثلا انما
يفسد طبيعة الحيوان وطبيعة المتحرك بالارادة وطبيعة الحساس
وطبيعة ذى النفس فاما طبيعة الجسم الذى هو اعلى اجناس
مقولة الجوهر فلن يفسد بفساد سقراط الذى هو شخص من اشخاص نوع
من انواعها وقوله ولذلك ايضا اذا ما فسد كل حيوان فسد الحيوان
الجنسى يعنى انه ولان الحيوانات الشخصية داخلة فى حد الجنس
من قبل انه عام لصورها اى انواعها وكذلك توجد انواعها فى
حده ولان انواعها عامة لها ولذلك يدخل اى عن الاشخاص فى
حدودها فصارت لذلك داخلة فى حد جنسها صار الجنس الذى
هو الحيوان مثلا فى قوله هذا الفساد بفساد جزئياته فهذا معنى قوله

في هذا الفرق قال الاسكندر ويقول ايضا ان المادة غير الجنس
وذلك ان الصور ليست في الجنس والمادة بالسواء والاعلى
ضرب واحد لان الصورة الاولى الكلية قد سبقت وصارت
في جميع الاجناس والصور فلذلك لا تكون الصورة الجزئية
الاخيرة كلها في الجنس لان جنسها سبق فاتم طبيعة الجنس فاما الفصول
فانها ليس وتفصل كلية الصورة فتكون في الجنس مركبة اعني تلك الصورة
المنفصلة وصار الجنس لذلك لا يفترق من الاشيا التي هو جنس
لها وصار يفسد بفسادها ايضا وصار يقبل اجزا الصور ليس
على انه ذات قايم ثابت لكنه قابل لها من طريق انه موجود بالكل
مفارق لها ايضا وصار لذلك يعم الاشيا المحمولة عليه خلاف
لصفة المادة فان المادة وهي اولى وقبل كل جوهر بسيط لانه
لان المادة ليست بالفعل لكنها بالقوة فاذا ما قبلت الصورة
كان حينئذ من ذلك الجوهر الاول فيكون المادة اولا وقبل الشي
المركب فاما الجنس فانه يكون من جميع الاشخاص الهيولانية
اعني ان ذكر العقل يجمع الشي الذي قد اشترك فيه جميع الاشخاص

فياخذه كالشي الواحد فيجعله جنسا للاشخاص فيكون ثبات الشي و
قوامه في فكر العقل لان له ذاتا او انية ثابتة قال يحيى بن عدي
قوله ان الصور ليست في الجنس والمادة بالسواء
يعني به انه ليس كما ان المادة تقبل كل واحد من اجزاء الصورة كلها
فيها كذلك ليس هي ما يقبله الجنس من اجزا الصورة الجزئية الاخيرة اي
انواع الانواع وذلك انه ليس يقبل جميع اجزا معاني انواع
الانواع وهي الاجزاء التي تتضمنها حدودها لكن انما يقبل ما يدل عليه
حدودها يقوم طبيعته العامة لجميع الانواع الملتقطة من كل واحد منها
مثال ذلك ان مادة سقراط مثلا تقبل جميع اجزا طبيعة سقراط
التي هي الانسانية وهي الحياة والنطق والميتوتة مثلا فتصير مادته
اذا قبلت هذه الاجزا كلها حيوانا ناطقا مايتا فاما جنسه وهو الحيوان
فانما يقبل من هذه الاجزا معنى الحيوان فقط دون الناطق والمايت
وذلك ان معنى الحيوان وحده هو المقوم لطبيعته فان العقل
اذا انتزع من سقراط معنى الحيوان ولحظه كشي واحد عام
لجميع تلك الاشخاص لعموم والتام حينئذ معنى الجنس وتحت بذلك ذاته

واستغنى عن الجزئين الآخرين أعني الناطق والمائت فلذلك لا يساوي
ما تقبله الجنس من اجزاء الصور المركبة الجزئية ما تقبله المادة منها فأما
قوله ولا على ضرب واحد فانه يعني به انه ليس كما ان المادة تنفعل
بالصور فتأخذ فيها وتكمل بها اذ كانت الصور كمالات لها لأنها
قوة ناقصة والصورة كمالها وتمامها فتصير بعد قبولها الصورة تصدر عنها
افعال الصورة بعد ان لم تكن صادرة عنها كذلك قبول الجنس ما تقبله من
اجزاء الصورة لكن على وجه وضرب غير هذا وهو ان يصير المعنى الذي يقبله
من اجزاء معنى صورة وهو العام لجميعها موافقاً له تشتمل عليهما حدود احد
فان قبول الحيوان مثلاً وهو جنس جزئيات واشخاص الحيوانات
كلها لما يقبله من اجزاء ذواتها وهو معنى الحيوان منها ليس هو بأن ينفعل
بمعنى الحيوانية فتصدر عنه افعالها وذلك ان قوامه من حيث هو عام
عام انما هو في النفس وليس يصدر عن الحيوان الذي في النفس أعني انه
لا يحس ولا يتحرك حركة ارادية بل انما هو قبوله لمعنى الحيوان على ضرب
آخر وهو انه يوافق معنى الحيوان الذي في النفس معنى الحيوان الموجود
في اشخاص الحيوانات ويطابقها ولا يخالفها من حيث هو حيوان البتة

فلذلك

فلذلك ليس قبول الجنس والمادة للصور على ضرب واحد وهو يشير بقوله
الصورة الأولى الكلية الى الجنس من الصور اي جزئيات الجنس الذي منه
يتقوم طبيعة الجنس كالحيوان مثلاً فانه الجزء الذي تقبله جنس الحيوان من
اجزاء جمل صور الحيوانات الجزئية اي الاجزاء التي تدل عليها حدودها وانما
سماها أولى لأنها هي الأولى بالحقيقة في حده وجميع جزئياتها لأنها أولى
بالطبع لأنها وان ارتفعت ارتفع معنى الناطق ومعنى المائت وليس اذا
ارتفع معنى الناطق ومعنى المائت ارتفع الحيوان وهي ايضاً في الترتيب أولى
متقدمة لهذين الجزئين وذلك انه اذا أخذ الانسان مثلاً فأول ما
يلفظ به في الحد الحيوان فيقال حيوان ناطق مائت فلذلك قال الصورة
الأولى ووصفه اياها بالكلية لأنها اذا قيست الى ما تحتها فهي كلية عامة
لجميع ما تحتها من الصور والأشخاص وقوله فلذلك لا يكون الصورة
الجزئية الأخيرة كلها في الجنس يعني به انه لان المعنى الجنس قد يقوم ويتم
من الصورة الأولى الكلية كالحيوان مثلاً واستغنى بذلك عن غيرها
لا توجد الصورة الجزئية الأخيرة كالصورة الانسان او الفرس
او الثور مثلاً او صور اشخاص هذه الانواع كلها اي لجميع اجزاء

كل واحد منهما كالناطق والمايت من الانسان مثلا فانهما غير موجودين
في المعنى الحيوان ثم اتى بسبب ذلك فقال لان جنسهما يعني ان جنس صور
الحيوان الجزئية وهو معنى الحيوان قد سبق فاتم طبيعة الجنس اي ان معنى الحيوان
قد سبق وتم وكل طبيعة الحيوان الجنس الذي حده الكامل قولنا جسم ذو
نفس حساس متحرك بارادة محمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق
ما هو ثم جزء بفعل الفصول المجتمع مع طبيعة الجنس وجزئياته كالناطق
والمايت المجتمعين مع الحيوان في الانسان مثلا فقال فاما الفصول
فانها تميز وتفصل كلية الصورة يعني ان فعل الفصول انما هو التمييز و
التفصيل لكلية الصورة ويعني بالصورة الصورة الكلية التي هي صورة
الجنس كالحيوان مثلا فان فصلي الناطق وغير الناطق انما ميزا و
فصلا بعض الحيوان من بعض وقوله فيكون الصور في الجنس مركبة اما
ان يكون اراد به ان الصور يعني الانواع اذا قيست الى الجنس كانت
مركبة لانه البسيط منها واما ان يكون اراد ان الفصول التي هي الصور
موجودة في الجنس ومركبة معه لانها توجد مع الجنس في تاليف
حدود الصور وينبغي ان يعلم ان قوله قبيل لان جنسهما قد سبق فاتم

طبيعة الجنس لم يشر به الى طبيعة الحيوان دون العموم بل الى الطبيعة
الحيوان والعموم وذلك ان بهذين المعنيين جميعا يستحق ان يكونا جنسا
لها واذا اخذ حيوانا عاما جنسا دخل في حده صورة وهي انواعه
فتقوم وصار الجنس لذلك لا يفترق من الاشياء التي هو جنس لها و
صار يفسد بفسادها ايضا وقوله لذلك انما اشار به الى ما عناه من ان
الجنس يدخل في حده ما هو جنس له وما الواجب قال ان السبب في انه
لا يفارق الاشياء التي هو جنس لها وانه صار يفسد بفسادها وذلك
ان كل ما هو داخل في حد الشيء اذا فسد فسد ذلك الشيء بفساده
ولا يمكن ان يفارقه ويبقى بعد مفارقته اياه وقوله وصار يقبل
اجزاء الصور لا الصور الكلية ليس هو متسوقا على ما قبله مما علته و
سببه دخول الانواع في حد الجنس لكنه مستانف وذلك ان
سبب قبوله اجزاء الصور دون الصور الكلية قد اتى به قبل قوله
لان الصور الكلية قد اتى به قبل بقوله لان الصور الكلية قد سبقت
وصارت جميع الاجناس والصور فان هذا هو السبب في قبول
الجنس اجزاء الصور والصور الكلية ثم شرح نحو قبوله لاجزاء

الصور فعال وصار قابلاً لاجزا الصور ليس على انه ذات قايم ثابت
لكنه قابل لها من طريق انه موجود بالفكر مفارق لها ايضاً ويعني
بقوله ليس عليها انه ذات قايم ثابت اى ليس على ان له ذاتا خارج
العقل قايمة ثابتة كالاشخاص ويعني بقوله ليس على انه ذات لكنه
قابل لها من طريق انه موجود بالفكر مفارق لها ايضاً ان نحو قبوله
لها هو ان معناه الموجود في الفكر موافق لحدوده ويدل على انه قد
اضمر هذا في معناه وان لم يصرح به في لفظ قوله مفارق لها ايضا
فيرباديه في قوله ايضا وهي لفظ عطف على شي قد تقدم اما مشاكل
واما مقابل دل على انه انما عطف بالمفارقة على الموافقة وانما
حصصت بالعطف المقابل المفارقة وهي الموافقة دون المشاكل لها
وهي المباينة لان بالمباينة فقط لا يتم قبول الجنس لاجزا
صورة اذ كان معنى قبوله اياها انما هو مشاركته لها في حدها وهذا
هو معنى الموافقة لا المفارقة وانما ذكر المفارقة للضرورة الداعية
اليها في كون الجنس جنسا وذلك ان الطبيعة الجنسية يحتاج ضرورة
الى المفارقة وهي التي لها لصورها من جهة ما والى موافقتها من اخرى

اما موافقتها فمن طبيعته واما مفارقتها فمن قبل وحدانيته فانه ان لم
يوجد في الفكر واحدا وكثيرا لم يكمل معنى الجنس وانما يكون واحدا في
حده وبهذا المعنى لمفارقتها في الوجود فانها في الوجود كثيرة لا واحد
هو في وجوده جنسا واحدا وكثيرا واحدا في النفس وكثيرا فيها وينبغي ان ينتبه
على لطف الفيلسوف في تصريحه عن هذين المتقابلين بالذي
هو اضعف في تقويم وبعث ما قصد شرحه عن نظيره واضماره الذي
هو اقوى في ذلك فانه انما عرضه في هذا القول الساتر نحو قبول الجنس
لاجزاء الصور ومعنى قبوله لها كما قلنا انما هو مشاركته اياها في حده
وهذا هو موافقة لا مفارقة الا انه لما كانت الموافقة تقتضي لامحالة
المفارقة اذ كانت الموافقة تقتضيها وان كانت ليست داخلة
في عرضه على القصد الاول بل على القصد الثاني وانما خصها بالتصريح
لشيئين احدهما طلب الايجاز فانه لم يكن يتم له الايجاز بوضوح
سطرها وهو الموافقة والاخر انها اولى بالتصريح عن نظيرها اذ كان
الاستغنا عنها في العرض لا يحرك الفكر الى طلبها والبحث عنها
وعرض سطرها ولم يصرح به لاكتساب منها انه قد ذكر تعيض طلب

مقابلتها وهي الموافقة والثالث انه لا يستغني بذكر المفارقة عن الموافقة
اذ لا يتم بها قبول الجنس لاجزاء الصورة فلذلك لا تقنع الفهم بها
بل تخص عما يكمل به معنى القبول وهي الموافقة ثم قال وصار لذلك
بعد الاشياء المحمولة عليه فقوله لذلك يعني لان الانواع الجنس يتقوم
من اجزاء الصور اي من اجزاء انواعه فهو لذلك متاخر عنها لانها
متى فقدت فقد وليس فقد هو فقدت هي وهذه انما هي حال الجنس
عند انواعه من حيث هو عام لا من حيث هو طبيعة فلذلك صار بعدها
وقوله الاشياء المحمولة عليه ان كان موافقا لقول الاسكندر
ولم يكن الاسكندر انما قال المحمول عليها فقلبه الناقل فقال المحمولة
عليه فانما قال بعد الاشياء المحمولة عليه وهو يعني انه اذا نظر الى
معناه من حيث هو طبيعة لا من حيث هو عام مفردا من معاني الاشياء
الموجودة معه في الاشخاص ونظر الى حالها عنده وانه يوجد قبلها
وذلك انه يحتاج في وجوده اليه فان وجود معنى الجسم في الجنس
مثلا يحتاج في وجوده الى نفس وحساس ومتحركا بارادة ناطقا او
مائتا ولذلك يكون الاعم فالاعم من هذه منزلته عندما هو اخص

منه

منه منزلة الموضوع عند المحمول ومنزلة الاخص منزلة المحمول عند الموضوع :.
فلذلك سماها محمولة عليه وقال انه بعدها من حيث هو عام
لا من حيث هو طبيعة فاما ان كان الاسكندر انما قال المحمول
عليها فمعنى ذلك ظاهر وذلك ان الجنس محدود لانه محمول على انواعه
وهي التي قد بين انها توجد في حده من حيث هو عام لها فهو لذلك
بعدها كما قال وقوله فان المادة ليست فعلا اي شيئا كاملا تاما
بل هي قوة اي ناقصة وقوله اذا ما قبلت الصورة كان حينئذ من ذلك
الجوهر الاول وهو يعني بالجوهر الاول الشخص وقوله فيكون المادة
اولا وقبل الشيء المركب يعني به ان مادة كل واحد من الاشخاص موجودة
اولا اي اولية زمانية وطبيعية قبل الشيء المركب اي قبل الجوهر الاول
وهو الشخص الهيولاني وقوله فاما الجنس فانه يكون من جميع الاشخاص
الهيولانية اعني ان فكر المفكر يجمع الشيء الذي قد اشترك فيه جميع
الاشخاص اي ماخذه كالشيء الواحد فيجعله جنسا للاشخاص هو قول
يتضمن معنيين احدهما شرح كيفية تكون الجنس ووجوده والاخر
الابانة ان الجنس من حيث هو مركب من طبيعة وعموم لا وجود له

الا في النفس فقوله فاما الجنس فانه يكون من جميع الاشخاص الهيولانية
يعني ان وجود الجنس في النفس انما يكون من كل واحد من الاشخاص الهيولانية
التي تحته وينبغي ان تعلم ان قوله فاما الجنس فانه يكون من جميع الاشخاص
الهيولانية يفهم منه ثلثة معان اثنان منها لا يصحان احدهما ان يكون
الجنس بان يأخذه الفكر من الاشخاص الهيولانية التي تحته كلها حتى لا يبقى
منها شيء لا يكون متصوراً في الفكر وذلك ان الاشخاص غير متناهية
العدد وما لا نهاية له لا يحيط به فكر ولا يمكن تصور جميعه اذ لا جميع له
والمعنى الاخر منهما هو ان الجنس يكون من اشخاص جميع انواعه وان
لم توجد جميع اشخاص كل واحد منها فيكون معنى قوله جميع مصروفاً
الى الانواع الى الانواع التي تحته لئلا يبقى نوع من انواعه
لا يوجد شيء من اشخاصه في كون جنس نوعه وهذا ايضا لا يصح لان
الانواع الانواع وان كانت محصورة في طبايعها وذات كل
عدد ما الا انها غير محصورة عندنا ولا معلومة منا فلذلك لا يمكن
ان لا يبقى فكرنا شيء منها لا يأخذ شيئا من اشخاصه في كون الجنس
والمعنى الاخر هو ان تكون جميع اشخاص الجنس تكون الجنس اذا اخذ

العقل

الفكر اي اثنين منها او اي ثلثة او اكثر من ذلك كان الجنس منها باستخراجه
اياه من اتفاقها في معناه والى هذا اشار الفيلسوف بلفظة جميع دون
المعنيين الاولين قوله اعني ان فكر المفكر يجمع الشيء الذي قد اشترك
فيه جميع الاشخاص يعني به ان المفكر اذا اخذ المعنى الذي يشترك فيه اشخاص
الانواع المختلفة تفكره من جميع الاشياء التي هو موجود معها المتكثرة له
المتفقة به فيه وقوله فيأخذه كالشيء الواحد فيجعله جنساً للاشخاص يعني
به انه اذا اخذ المفكر في فكره ذلك المعنى الذي تشترك فيه اشخاص انواع
مختلفة مجرداً من جميع الاشياء سواه التي تفصله وتكثره فلذلك يكون
فيه واحداً محضاً يصير هذا المعنى ما لوحدته في الفكر وتكثره في الوجود
جنساً اي شيئاً واحداً عاماً للاشخاص فالى هذا الموضع شرح كيفية
تكون الجنس ووجوده في النفس وقوله فيكون ثبات الجنس ووجوده
في فكر المفكر لا ان له ذاتاً او انية تخص به المعنى الثاني وهو ما حكم به قبل
من ان الجنس لا انية له ولا ذات قائمة ثابتة خارج النفس لو
كانت النفس هي التي تقومه وتوحده بلحظها اياه واحداً وكثيراً معاً
وهذا الفعل ليس هو موجوداً الا للعقل وحده فلذلك لا انية له

ولا ذات للجنس من حيث هو مركب من الطبيعة والعموم الا في
العقل فقط ه تمت بعون الله تعالى

نسخة فصل من كتاب ابي الجيش النحوي فيما ظنه من ان العدد غير متناه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو الجيش كنت سمعت انسانا ذكر عنك انك تقول ان العدد
متناه فقلت له لعلك لم تفهم عنه لعلك تريد ما خرج من العدد فان كنت
تريد هذا فلعمري انه كذا فاما العدد على الاطلاق فما اظن ابا زكريا
يقول انه متناه واريته ادلة لم افهمها منها ما حكي فوثاغورس وغير
ان الكمية تنقسم قسمين متصل ومنفصل فالمنفصل مبتدى من الوحدة (فالمنفصل بد)
التي لا تنقسم ويتضاعف لا الى نهاية والمتصل مبتدى من شي
يمكن فيه الانقسام كالجسم والسطح والخط وينجر الا الى نهاية وكان هذا
احد الادلة على ابطال قول من قال بالجزء الذي لا يتجزا ودللته بدليل
اخر ان كل كمية متناهية فانه اذا انقص منها اجزاء متساوية فنيت ودللت

وليس

وليس العدد المطلق كذلك اذا انقصنا منه اشياء متساوية فنيت و
ودللت بدليل آخر فان كل متناه فلا يمكن اضعافه وليس في
الدنيا عدد لا يمكن اضعافه ودللته بدليل آخر ان العدد جنس
ينقسم الى نوعين الزوج والفرد وهما نوعا العدد وهما ينقسمان الى انواع
وانواعهما تنقسم الى اشخاص والكمية جنس اعلى والعدد نوع لها
وهو جنس للزوج والفرد واشخاص الزوج والفرد غير متناهية كساير
اشخاص الانواع التي ليست موجودة بالفعل وانا اسالك ان تنظر
هل في هذا الكلام شي فيه غلط وبما عندك في ذلك ان شاء الله ه

قال يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا فاجبت عن هذا الفصل بما هذه نسخته

واما ما ذكرت ان حاكيا حكاه من ان العدد متناه فان الذي
قلته في ذلك هو ما اثبته في مقالتين قد وعدني صديق لك بنسخهما وتوجيه
بهما اليك وهو ان العدد ليس هو متناهيا من تلقاء اوله وغير متناه
من تلقاء اخره اذ كان لا يمكن ان يوجد شي من الاشياء هذه حاله و
قد برهنت على ذلك براهين واضحة صحيحة لا يمكن دفعها فاما كد

ان يكون العدد متناهيا ملازمة و استدللت عليه بالادلة التي ترجها
فالذي ذهبت اليه من تضاعف العدد لا الى نهاية فانه واضح يستغني
بوضوحه عن الاستدلال عليه اذ كان من الاوايل في العقول انه ولا
واحد من الاعداد لا يقبل التزيد الا ان محصول هذا القول ليس هو
يشار اليه بغير المتناهي في العدد بل انما هو ان القوة على قبول التزيد
موجودة في اي عدد فرض فاما غير التناهي في العدد فانما حصوله و
معناه انه اي عدد فرض يوجد غير المتناهي بعده في اكثر منه فيخرج بذلك
من ان يكون له عدد يحصره على هذا المعنى لا يسوغ ان يقال في العدد
من حيث هو عدد انه غير متناه لانه يكون من هذا الوجه معدودا
لعده العدد فلا ينتهي الى عدد يحصره ولا يوجد في اكثر منه اذ كان اي
عدد انتهى اليه يجب ان يوجد في اكثر منه وكذلك اذا قيل في العدد
انه متناه فانما يصح هذا القول فيه بان يصير معدودا لعده
العاد فينتهي الى عدد يحصره لا يوجد في اكثر منه وذلك ان غير المتناهي
يقال على ضربين اما غير متناه في عظمه ولا مدخل لهذا الضرب فيما نحن
بسبيله واما غير متناه في عدده وهذا هو الذي نحن الآن عنه

فان

فان فرض العدد متناهيا او غير متناه فانما يصح ذلك فيه من حيث هو
معدود ولا من حيث هو عدد لغيره فقد بان بهذا فساد القول بان
العدد متناه او غير متناه على هذا المعنى فاما ان اراد مريد ان
يسمي دوام وجود قوة التزيد في العدد لا تناهي فلا مشاحة على الاسماء
فان هذا المعنى مشابه لغير المتناهي ويوافقه في عدم الانقطاع والتقضي
فاما قولك ان العدد المطلق غير متناه فان كنت تريد بالعدد
المطلق طبيعة العدد التي هي جنس حاظر جميع انواعه القريبة وما تحتها
فانه يستحيل ايضا ان يوصف بغير المتناهي وذلك ان تلك الطبيعة
هي طبيعة واحدة اذ حدها واحد وهو كمية متكثرة مولفة من وحدات
ومن البين الظاهر ان هذا حد واحد ومن الاوايل في العقل ان
ان الحد الواحد انما يدل على طبيعة واحدة فطبيعة العدد اذا طبيعة
واحدة ومن البين ان كل واحد من حيث هو واحد ليس بعدد ولا
بذي عدد وكل ما ليس بعدد ولا بذي عدد فليس يسوغ ان يقال
فيه انه ذو عدد لا نهاية له فطبيعة العدد اذا لا يسوغ ان يقال فيها
انها ذات عدد لا نهاية له وبهذا السبيل بعينها يتبين ان طبيعة العدد

لا يسوغ ان يقال فيها انها ذوات عدد متناه وينبغي ان تعلم
انى انما اقول ان الواحد ليس بعدد وانا اريد عددا بالفعل لا
عددا بالقوه وذلك ان الواحد هو جميع الاعداد بالقوه
واما على معنى آخر غير الذي ذكرناه فقد تبين من حد العدد انه متناه
وذلك انه اذا كان مولفا من وحدات وكل مولف فانما
مولف من اشياء هي كالاجزاء له وهو لها كالكل والاجزاء يحصرها
الكل وكل عدد يحصره كل فهو متناه فطبيعة العدد اذا من هذا الوجه
متناهية الا ان هذا الوجه ليس يضاهي بحثنا الذي نحن بسبيله واما
استدلالك بالدليل الاول وهو ما حكي عن فوثاغورس وغيره
فانه عار من حجة للقوم على ما قالوه الا انه قول صحيح صادق واما
الدليل الثاني فانه مولف من مقدمتين غير موتلفتين اولا وسط بينهما
وذلك ان الموضوع في الاولى منهما اجزاء متساويه فنيت والموضوع
في الاخرى العدد المطلق والمحمول فيهما جملة اذا انقضينا منها اشيا
متساويه فنيت وكل مقدمتين غير موتلفتين فلن يجب عنهما نتيجة اصلا
واما الدليل الثالث وهو قولك ان كل متناه فلا يمكن اضعافه

وليس

وليس في الدنيا عدد لا يمكن اضعافه فان المقدمة الاولى منه
وهي ان كل متناه فلا يمكن اضعافه من لا يعرف ما يشير اليه بقولك
كل متناه فلا يمكن اذا احمل القول على ظاهر اللفظ تحكم بانها كاذبة
وان ضدها هو الصادق وذلك انه انما يمكن ان يضعف ما كان
متناهيا وانما لا يمكن اضعاف غير المتناهي ولا يمكن ان يوجد شي
اكثر منه واما العبارة الواضحة عما اشرت اليه فهي ان كل ما قد
عدم القوه على الاضعاف على تمكين اضعافه ثم يقال وكل عدد
يمكن اضعافه الا ان الذي ينتج من هاتين المقدمتين هو انه ولا
واحد من الاعداد قد عدم القوه على الاضعاف وهذا حق يقين واما
دليلك الرابع فانه بالاستقراء اشبه منه بالقياس و
ذلك انك اذا الزمت ان اشخاص العدد غير متناهية
باقتضائك ان اشخاص الاجناس غيره غير متناهية وانت
تعرف ما في هذا من الخلاف واما قول هذا النظار د نتيجتك وهي
ان تزيد العدد لا ينقطع او انه لا ينتهي الى عدد لا يمكن اضعافه
فان هذه قضية صادقة هي عندي اولى في العقل لا تحتاج الى بيان

فهذا ما عندي فيما كتبت به والله ولي توفيقك وهو حسبنا ونعم
الوكيل تم جواب يحيى بن عدي عما كتب به اليه ابو الجيش النحوي

نسخة ما كتب يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا الى ابي عمرو سعد بن
الرابتي بن سعيد في نقض الحجج التي انفذها اليه في نصرة قول
القائلين ان الافعال خلق لله واكتساب للعباد

بسم الله الرحمن الرحيم

لولا توخي موافقتك ادام الله توفيقك وتوقي مخالفتك
لكان في ما انا مدفوع اليه من العوائق الشاغلة عما سولها قلبي المتشوقة
بالتقسيم فيها فكري اشد مانع واقوى قاطع عن التعرض لما امتثلته
ايدك الله من مناقضة الحجج التي انفذتها الي في تصحيح راي القائل
ان افعال العباد هي خلق لله تعالى واكتساب لهم لا سيما مع
شدة حاجتي الى توفير زماني على ما انا اليه احوج والنظر فيه
لي اليق الا ان عظيم حقك علي وكريم احسانك الي يلزمني امتثال رسمك

والنفاذ

والنفاذ لحكمك فانا اتحمل ذلك لك ادام الله عزك او تحمله بالكلال
بعينا اشبه ولحقك علي اقضي ومصدر كتابي هذا ابتداء بنسخ الحجج التي انفذتها
ايدك الله حرفا بحرف فان ذلك ابقى للظنة في التحيف في
مناقضتها عني ومبين ما ظهر لي من الفساد ان شاء الله

قال المحتج

لا يخلو افعال الفاعلين من احدى ثلث جهات اما ان يكون
خلقا لله عز وجل اخترعها منفردا باختراعها ومخرجا لها من العدم
الى الوجود او يكون خلقا لفاعلها او يكون اوجدت بنفسها لا لموجد
اوجدها فقولنا انها اوجدت بنفسها خطأ من جميع الجهات لاستحالة
قدمها وان دلايل الحدث فيها موجودة وشواهد الاختراع
فيها بينة ولا حاجة بنا الى اقامة البرهان على ذلك لاتفاقنا و
مخالفينا انها محدثة وبقي ان ننظر هل هي خلق لله عز وجل او خلق
لمكتسبها فالدليل على انها خلق الله اتفاقنا ومن خالفنا ان الفاعل
منا لا يقدر على اعادة فعله عينا وان الله عز وجل موصوف بالابتداء
والاعادة لا ينكر ذلك منكر ولا يدفعه دافع ومن حاول دفع ذلك

فقد دفع الموجود وخرج عن حد المناظره في هذا الباب الى غيره
واذا كان هذا هكذا فقد فسد قسمان وبقي القسم الثالث
وهو ان الله تعالى اخترعها وانشاها واخرجها من العدم الى الوجود
ومما يدل على صحة ذلك ويشهد بحقيقته ان ابليس خلق لله
عز وجل وهو شر والله خالقه ولا فرق بين الاعيان والافعال
وان الله خلق النار وهي دار البوار ودار البوار لله عز وجل
خلقها وخلق الافاعي والسباع والحيات والعقارب وهي مؤلمة
ومؤذية تنفر النفوس منها وتتأذى بها لضررها وشدة باسها والله
عز وجل خلقها فهذه جملة الحجج غير مخالفة لما انفذته ايدك الله في لفظ
ولا معنى فاقول انه قد اجتمعت في هذه الحجج اصناف
من الخطا مفسدة للحجج فمنها كذب في الحكم بسببه استعمال الفاظ لم يحصل
معانيها التي يشار اليها بها ومنها تقصير في قسمة لم يستوف اقسامها
ومنها الزام من احكام ما لا يجب عنها ومنها اعطاء ما ليس بسبب
وينبغي ان نلخص المعاني التي تدل عليها الالفاظ ونستوفي الاقسام ونبين
فساد الالزام ونوضح عدم السببية فيما ادعى انه سبب وليس

بسبب

سبب في الالفاظ وهي الفاظ الفعل والخلق والاكتساب والعين
فالمفهوم من لفظة الفعل هو المعنى المفهوم من لفظة الايجاد بعينه
فان من البهت ان يقال لما لم يوجد شيئا ولم تكن سببا لحدوث
شيء اصلا انه قد فعل او ان لا يقال لما احدث شيئا ما انه قد فعل
ذلك الشيء الذي احدثه فقد اتضح بهذا ان اسم الفعل انما يقع
على الايجاد وان شئت فقل الاحداث فاما اسم الخلق فيشار به
على العموم الى الايجاد ايضا فيكون بهذا الوجه واقعا على كل معنى يقع
عليه اسم الفعل فهما بهذا النحو اسمان مترادفان وقد يشار باسم
الخلق على الخصوص الى ايجاد جوهر مركب من عنصر وصورة اذا لم يتقدم
وجود عنصره وجود صورته بل اوجدتا معا كالسماء مثلا فان الله
تبارك اسمه اخترع صورتها وعنصرها معا من غير ان يتقدم وجود عنصرها
وجود صورتها فالسماء وما جرى مجراها في ذلك يسمى مفعولة ومخلوقة:
اما مفعولة فمن قبل انها مخترعة واما مخلوقة فلان وجود عنصرها لم يتقدم
وجود صورتها وهي وان سميت مفعولة ومخلوقة فان اسم المخلوق
في بعض اللغات اولى بها فاما المركبات من عناصر يتقدم وجودها

للاشعري ان يقولوا ان الصادر [illegible] فعلا على مذهبنا وكونه الحكيم [illegible] على مذهبه لا نقول [illegible] الموجود [illegible] من غير الفعل اليه

وجود صور المركبات منها كالبيت مثلا فان وجود الحجارة
وهي عنصره مثلا متقدم وجود صورته فيها وهي ضرب ما من التاليف
والتنضيد فانها وان سميت مفعله ومخلوقه فان اسم الفعل احق
بها فاذا كان الفرق بين الفعل والخلق انما يوجد من قبل العنصر
فما لا عنصر له لا فرق بين فعله وخلقه ولا شي من الاعراض له
عنصر فلا شي من الاعراض اذا بين فعله وخلقه فرق بين وكل افعال
الفاعلين التي اليها نشير كلامنا هذا هي اعراض فلا شي من الافعال
التي كلامنا هذا فيها بين خلقه وفعله فرق فقد يظهر مما قلناه بطلان
هذا الراي وخطا المحتج بهذه الحجج في احده ان بين معنى افعال العباد
ومعنى خلقها فرق اذ قد تبين ان لا فرق بينهما فاما اسم الاكتساب
فانه يشار به على الخصوص الى فعل ما يفعل بواسطة او بوسايط كما يقال
للسارق انه قد اكتسب قطع يده من قبل انه فعل السرقه التي هي سبب
قطع يده الذي هو اكتسبه بتوسط السرقه وان كانت ذات
القطع اعني الجزا بالسكين مثلا انما موجدها عنيا القريب القطاع
والموجد لاستحقاق السارق اياها السرقه التي هي موجوده استحقاق

وقوع القطع بالسارق ووجوده له وبهذا النحو يقال ان الجزاء
الواقع بالعباد مكتسب لهم ومن البين مما قلناه ان الاكتساب لا
يوجد الا بايجاد والمكتسب شيئا ما هو سبب وجود عين المكتسب
للمكتسب فالاكتساب اذا فعل ما للمكتسب وقد تبين قبل ان
الفعل ايجاد وخلق للفاعل فالاكتساب اذا فعل وخلق للمكتسب
وقد ظهر بظهور ذلك ان معنى الفعل وهو الايجاد موجود في الخلق و
في الاكتساب فمعنى الفعل اذا عام لمعنى الخلق ومعنى الاكتساب فقد
اخطا اذا من رام التفرقه بين معاني هذه الالفاظ في ما هي به
متفقه ومن حيث هي متفقه فاما لفظه العين فانها مشار بها على العموم
الى كل ذات جوهرا كانت او عرضا فهذا معنى واحد يشار اليه
بلفظه العين وقد يشار بها على الخصوص الى الجواهر دون الاعراض
وهذا معنى ثان يشار اليه باسم العين ومن هاهنا يتبين كذب الحكم الذي
حكم به في هذه الحجج بان لا فرق بين الاعيان والافعال على ما سنتبين
فيما بعد فقد اتضح من شرحنا لمعاني هذه الالفاظ خلاف هذا الراي اذ
كان انما مبناه على ان بين فعل العبد وخلقه واكتسابه من حيث

هو موجد فرقا ومن ههنا منشؤه وتفرعه وضلالة اهله به وقد ظهر
ارتفاع الفرق بين المذكور فقد يجب لا محالة استيصال هذا الرأي
من انه لن يوصف ما لم يحدث شيئا ما ولم يوجد عنه شيء بعد عدم اصلا
بانه فاعل ولا بانه خالق ولا بانه مكتسب فان انكر هذا منكر فليجتهد
في ان يوجد لنا فاعلا او خالقا او مكتسبا لم يكن سببا لوجود شيء
لم يكن ولن يقدر على ذلك البتة فقد يكتفي بما قلناه في افساد هذا
الرأي وينبغي ان يوضح اصناف الخطا الموجودة في هذه الحجج التي
عددناها سوى ما قد تقدم ايضاحنا اياه فمن ذلك نقصان قسمته التي
قسم بها افعال الفاعلين الى ثلثة اوجه بقوله اما ان يكون خلقا لله
جل اسمه او خلقا لفاعلها او خلقا لنفسها فانه قد بقي قسم آخر لم يات
به وهو ان يكون خلقا لغير الباري تبارك وتعالى وغير فاعلها وغير
ذواتها فقصر في قسمته بحذف هذا القسم فاما ادعاوه في ما ليس
بسبب لشيء ما انه سبب له فهو ادعاوه ان عدم قدم الافعال سبب
لاستحالة ايجادها انفسها وليس ذلك هو السبب في استحالة
ايجادها انفسها وذلك انه لو كان ذلك كذلك لما كان مانع يمنع

في

في ما هو قديم ان يوجد ذاته الا ان هذا محال لانه غير ممكن في شيء
قديما كان او محدثا ان يكون موجدا لنفسه والسبب في امتناع
ذلك هو امتناع كون شيء واحد بعينه في حال واحدة بعينها من جهة
واحدة بعينها موجدا ومعدوما والدليل على ذلك انه يلزم
هذا الوضع ان يكون شيء واحد بعينه في حال واحدة بعينها من جهة
واحدة بعينها موجودا ومعدوما اما موجود فلانه لا يمكن في المعدوم
ان يوجد شيئا البتة من حيث هو معدوم واما معدوم فمن قبل انه
موجد وذلك انه لا يمكن فيما هو موجود ان يستانف ايجاده
من حيث هو موجود فموجود ذاته اذا من حيث هو موجد معدوم
فهو اذا موجود ومعدوم في حال ايجاده ذاته وهذا خلف لا يمكن
فهذا هو السبب في استحالة ايجاد الافعال وغير الافعال انفسها
لا عدم القدم الذي لتقديمه المحتج سبيلا لابطال ذلك ومع هذا فليس
نسلم ان الايجاد للذوات لا يكون الا من قديم اللهم الا ان يكون
هذا عند قوم مخصوصين فاما نحن فلا نسلم ان الماشي لم يوجد ذات مشيه والباني لم يوجد ذات جسم
بنائه والمسخن لم يوجد ذات اسخانه وبالجملة جميع الافعال عندنا

انما موجودها فاعلوها كما قد تبين من شرحنا معنى الفعل الذي اياه
قصدنا في هذا الوقت فاقتضابه حكمه هذا على انه مسلم وهو مخالف
فيه اما بغافل ان كان قد شعر بذلك فترك التعرض لاثباته وبيان
صحته واما غفلة ان كان لم يشعر به فاما وجود الكذب في حكمه فتبين
من حكمه ~~فتبين من حكمه~~ بان مخالفيه لو افقوه على ان الله جل اسمه
موصوف بالابتداء والاعادة واقتضابه اياه كليا واذا اقتضبه
كذلك لم يوافقه مخالفوه عليه اذ كان عندهم كذبا محالا وذلك
ان اعادة مثل زيد مثلاً محال والله تقدست اسماؤه لا يوصف
لفعل المحال فان خرمات الافعال التي هي بالمعنى الذي كلامنا فيه
ههنا اخص من قبل ان قوامها متعلق بزمان محدود وقد يضطر في
اعادتها الى اعادة الزمان الذي كانت فيه فان اعادة ما كان
في امس انما يكون باعادة امس وحسب من قال بان امس
يعاد بهتا فان لهم احد بعجه و[illegible] على القول بذلك او جدناه استحاله
ذلك من نحو ما ظن تحدا [illegible] وعقل صحيح [illegible] بتصحيحه و
يتوقف عن الاذعان لفساده وهو ان خلق المرة الاولى من مرات

خلق

خلق زيد من الباين انها انما يحصل لها الاولية بان لا يتقدمها
خلق لزيد مرة قبلها وكذلك يلزم في اعادتها اولى ان يكون
لم يتقدمها خلق لزيد قبلها وقد تقدمت مرة قبلها لا محالة فيلزم
من الاضطرار اعادة المرة الاولى من مرار خلق زيد ان يكون
لم يوجد قبلها خلق لزيد وان يوجد قبلها خلق له ~~اما ان يوجد~~
~~قبلها خلق له~~ اما ان يوجد قبلها فيجب من قبل انها معادة واما ان
لا يوجد قبلها فلانها اولى فيجتمع في ذلك طرفا النقيض وهذا
محال لا يمكن تصوره فما لزم وضعه اذا هذا المحال محال وانما
لزم هذا المحال الوضع ان كل ما يبتدئه من الله معاد فهذا اذا
محال ونقيضه اذا حق واجب ونقيضه هو ان ليس كل ما ابتدأه
الله يعيده فقد يجوز اذا ان يوجد موجد شيئا لا يمكنه اعادته
واذا جاز ذلك لم يلزم الفاعلين من قبل انهم لا يمكنهم اعادة
افعالهم الا يكونوا خالقيها وموجديها والذي قصد هذا المحتج
بحجته هذا هو ان يبين من قبل امتناع اعادة الفاعلين
افعالهم انها ليست موجدة ولا مخلوقة لهم وقد ظهر ان

هذا لم يلزم من حجته ولم يبلغ اذا ما قصده بها فقد تبين كما
قلنا بطلان الحكم بان الله جل جلاله موصوف بالابتداء
والاعادة اذا اخذ كليا فاما اذا اخذ جزئيا بمعنى انه موصوف
باعادة بعض المحدثات وهي الجواهر منها خاصة صدق وصح واعترف
له به الا انه اذا اخذ على هذه الجهة لم يلزم منه ما رام الزامه و
ذلك انه ان ثبت على انه يلزم في كل من لا يقدر على اعادة
شيء الا يكون موجدا له لزمه هو ان يكون الباري جل اسمه لم يوجد
المرة الاولى من مرات خلق زيد اذ غير ممكنة منه اعادتها
فاذ هذا المحال فنقيضه حق وهو انه هو الموجد للمرة الاولى من مرات
خلق زيد وان لم يمكن اعادتها واذا جاز في واحد من الموجدين
ايجاد ما لا تمكنه اعادته لم يمنع مانع ان يجوز في الموجدين الاخر
من قبل انهم لا يقدرون على اعادة موجداتهم ان يكونوا هم الموجدين
لها كما قلنا قبل واذ قد اتضح كذب هذا الحكم الذي لم يقنع في وصفه
ونعته بان يحعله مقنعا ولا مشهورا مقبولا حتى ادعى انه
لا ينكره منكر ولا يدفعه دافع وحكم على محال دفعه انه دافع الموجود

وخارج

وخارج عن حد المناظرة في هذا الباب الى غيره فاني لا اظن انه لم يات
بهذه التمويهات الا لشعوره بقرب تناول الطالة عليه وسهولة اظهار
فساده وهو قاعدة بنيانه والله يصلحنا واياه ثم اطلق عافاه الله
القول بان لا فرق بين الاعيان والافعال بغير استثناء ولا اشتراط
ولا تقييد ولا تخصيص لشيء اصلا فان كان لشعر بهذين الاسمين
الى ما يعرف منها فلقد اقدم على امر فظيع قبيح جدا فان المشار اليه
عندنا بلفظة الاعيان على الخصوص هو الجواهر كهذا الانسان فهو الفرس
وهذه الشجرة وهذا الحجر وقد يشار بهذا الاسم ايضا الى الباري جل وتعالى
فقد يقال فيه تبارك اسمه انه عين من الاعيان بمعنى انه مستغن في
وجوده عن غيره وهذه صفة من صفات الجوهر ولفظة الافعال انما
يدل على ذوات محدثة فقط فانه من قبيح البيت ان يدعي مدع ان
اسم الفعل يقع على ما ليس بمحدث فان كان لا فرق بين
الفعل والعين فواجب ان يكون كل ما يقع عليه اسم العين يقع
عليه اسم الفعل فنحن الآن نخبر هذا المجتمع اصلحه الله ان يمضي
قوله هذا على اطلاقه مع الزامه فظيع ما يلزمه وهو القول بحدث

القديم سبحانه وهذا كفر ومحال ولزوم ذلك اياه يكون بهذا النحو
ان كان لا فرق بين الاعيان والافعال وكل عين فهي فعل وكل
فعل محدث وكل عين اذا محدثه والباري جل اسمه عين ما
فالباري سبحانه محدث حاشا لله من ذلك او يرجع عن القديق
هذا الحكم هربا مما قد تبين لزومه اياه وهذا اولى به فاني ما ارى
ان احدا يعتقد ان لا فرق بين الاعيان والافعال اصلا
لكن عياه انما يقول انه لا فرق بينهما من وجه ما ثم عدو بعد ذلك
او لعله ظن انها عاضدة لدليله هذا الذي قد تبين فساده وان خلق
الله ابليس وخلقه النار وخلقه الافاعي والحيات وسايرها
اشبهها مما يفعل الاذى وهذا يلزمه الغيب بسببين اثنين
احدهما تعديده اشياء ليست بانفسها شرورا بل انما يعرض
لها ان يكون شرورا بان يفعل الشر لا على انه شرور بذواتها
فان ابليس ليس هو بذاته شرا وذلك انه موافق في الذات
للملايكة الذين خلقهم الله مسبحين بحمده وانما صار شريرا
بمعصيته باريه ولو كانت ذاته قبل المعصية شرا لما صارت بعدها

لكان

لكان قبلها معصى مبعدا كما صار بعدها فاذ كان انما ابعد للشر وذاته
قد كانت غير مبعده فقد كانت اذا غير شر واذا كانت ذاته
غير شر والباري جل اسمه انما هو موجد ذاته لا معصيته التي بها صار
شرا فلم يخلق الله اذا ابليس من حيث هو شر وقد تبين ان الحيات
والافاعي ايضا والعقارب والنار وجميع ما عدد انها ليست
بذواتها شرورا من قبل ان ما هو بذاته شر لا يوجد منهم الا والشر
موجود منه ولا يجوز ان يصدر منه خير بذاته وان كان قد يجوز ان
يصدر منه خير بالعرض والافاعي والحيات والعقارب والسباع و
ساير ما عدد على انها شرور قد يصدر عنها المنافع مثل ما تصدر
عنها المنافع فيتبين من انها قد يغتذي بلحومها فيقيم الحياة و
يتداوى بها وباعضائها فيشفى من الاسقام ولو كانت شرورا
بذواتها لما صدر عنها نفع بذواتها ان كان مما لا يمكن ان يكون
الشيء الواحد خيرا بذاته وشرا بذاته فاذ كانت الحيات
والافاعي وما اشبهها ليست شرورا بذواتها والله تعالى
انما خلق ذواتها فاما النار التي سماها دار البوار فانا نحن خاصه

ليست عندنا عينا قائمة كما يظن لكنها من اصناف من الاذى عظيمة
تتجاوز في مشارتها وغلظ الآمها كل الم يخطر ببال بشري والموجب
للخوفها بالمجرمين جرائمهم لا ان غيرهم يعذبهم بها سوى نفس ذنوبهم
التي هي اسبابها وهو حدوثها فهي الموجبة لحدوثها فيهم ولزومها
لهم فهذا اسقط عنا ما توهم انه لازم لنا ان اقررنا له بخلق الله
جل اسمه نارًا هي مبيرة لا وجب من ذلك ان تكون النار بوجودها
مبيرة والدليل على ذلك انها مع خلق الله اياها وامحاء ذاتها
ليست ضاره لكل موجود وانه مع اقراره بوجودها وخلق الله اياها
لا يقول انها مضرة بالمتقين ولا مبيرة للمومنين المصلحين وفي
هذا دليل على ان السبب في اثارتها الكفار وايلامها الفجار ليس
هو ايجادها لكن جرايرهم ومعاصيهم فلذالك لا يجب ان يكون
هي الشر لكنها الشر افعال العاصين الخبيثة الموجبة تسليط النار
عليهم والسبب الاخر الذي يلزمه العيب هو الزامه الباري تعالى
عن قبيح الصفات ان تكون فاعلا لكل الشرور من انه فاعل
لبعضها وهذا جور في الحكومة وحيف في الالزام فانه من البين بيانا

لاخفاء

لاخفاء به انه ليس من العدل ان تثبت الحكم على من صحت عليه السرقة
مرة انه هو لا محالة السارق لمسروق ما آخر غيرها فضلا عن
ان يكون هو سارق كل مسروق سواها فقد تبين بما قلناه ان
التي عدوها على انها شرور ليست شرورا فقد لزمه بذلك الكذب
في حكمه وانه لو سلم له انها شرور لم يلزم من ذلك ان يكون
الباري جل اسمه فاعل كل شر فقد تبين فساد الزامه فهذا
من الاشارة الى ما يلزم هذا القول من اصناف الخطا والشناعات
كاف فاما اظهار فساد هذا الراي على غير النحو الذي تقدم وصفه
فبالفحص عن حقيقة معنى الاكتساب الذي يدعونه ما هي وعن الفرق
بينه وبين حقيقة الفعل وحقيقة الخلق فانهم لن يقدروا على ان
يفرقوا بين الفعل الذي كلامنا فيه وبين الخلق فيه ولا بينهما
وبين الاكتساب من حيث هي موجبة محدثة اذ انما يشار بكل
واحدة من هذه الالفاظ من حيث هي محدثة الى معنى واحد لوجد
في جميعها كما بينا قبل ثم لتحدثونا عن الاكتساب خاصة اذ هو
حادث عن مخترعه وموجد عينه هل هو مكتسبه او الباري تبارك

اسمه فانهم ان قالوا ان مكتسبه هو خالقه قالوا الحق وجوزوا
بذلك الخلق لغير الله وهو المعنى الذي له انكروا ان تكون الافعال
مخلوقة من فاعليها وان قالوا ان البارى خلق الاكتساب يسألون
هل حصول الاكتساب للمكتسب باكتساب ثان او بخلق من الله
ثان فان الاولى بهم ان يجروا القول في الاكتساب ان قالوا انه
خلق الله على مثل ما يقولونه في الافعال فانهم مع قولهم انها خلق الله
لم يوجبوا لها ان يكون موجودة لفاعليها وخاصيته بمكتسبها الا
باكتساب منه هو غيرها فيقولوا ان الاكتساب ايضا انما صار خاصا
بالمكتسب باكتساب منه هو غيره فيقولوا ان الاكتساب ايضا
انما صار خاصا بالمكتسب باكتساب منه ثان واما ان يقولوا انه لكه
وهو اخرى بهم كما قلنا او يقولوا ان حصول الاكتساب للمكتسب
انما هو بخلق الله اياه لا بمعنى غير ذلك من جهة المكتسب فيا بهما:
قالوا الزمتهم شناعة قبيحة وذلك انهم ان قالوا ان الاكتساب
فضل للمكتسب باكتساب فان لزم في الاكتساب الثاني مثل ما
لزم في الاول وكذلك في الثالث والرابع وجرى الامر الى

تهاج

ما لا نهاية له ووجب وجود اكتسابات لا نهاية لعددها وهذا
محال وان قالوا ان حصول الاكتساب الاول للمكتسب انما كان
بخلق الله اياه من غير سبب من جهة المكتسب فوجب ان يكون
له لزمهم احد امرين شنيعين جدا اما ان يكون ما اثم زيد
مثلا وهي التي يسمونها اكتسابا له اكتسابا لجميع المخلوقات وللخالق
ايضا حاش له من ذلك بل ان يكون له بحسب هذا الوضع اولى
وفي هذا من فظيع الكفر والافك ما يظهر شناعته استاد قيل
ان الزنا مثلا وهو فعل لزيد مكتسب اذا وضع انه انما صار
مكتسبا لزيد بخلق الله اياه لا بمعنى كان من زيد ولان زيدا
او عمرا او كل مخلوق مثل سواء في انهم لم يكن من كل واحد منهم
شيء يوجب اختصاصه بالاكتساب دون الباقين يلزم اما
ان يكون الخلايق كلها مكتسبة لزنا زيد اثمه به بل اذا حقق
النظر فالاولى ان يكون زنا لمن نسب ايجاده اليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا او ان الزم زيد اكتساب ذلك لا حال له عند
الاكتساب في انه لم يكن فيه شيء يوجب الا يكون به اولى من حال

المخلوقات كلها في ذلك عنده او ان يزال عنه زيد اكثر الان
اربح عن المخلوقات سواه وعن خالقه وهذا ايضا محال لانه
يوجب ان يكون هذا الاكتساب وهو حادث لا محدث له
واذ قد تبين لزوم هذه المحالات هذا الراى فما اولى اولى الالباب
بمجانبته والهرب من القول به والله ولى توفيقنا في الاقوال
والخير في الافعال ولله ذي الجود والحكمة والحول ولي العدل
وواهب العقل الحمد والشكر دايما كما هو له اهل واليه الرغبة في
الهداية الى استواء السبل المودية الى رضاه الموجبة جزيل
ثوابه وهو حسبي كافيا ومعينا لا حول ولا قوة الا به

بسم الله الرحمن الرحيم

اورد على ابا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا التشرين
سمسان اليهودي يوم الاحد لخمس ليال بقين من ذي الحجة
من سنة اربعين وثلثمائة كتاب عنوانه لابي زكريا يحيى
بن عدي بن حميد بن زكريا الشرين سمسان من عرس
بن عثمان بن سعيد اليهودي الموصلي صاحب بني عمران

وهذه

وهذه نسخته ه ح ح

بسم الله الرحمن الرحيم

لما كان العلماء في زماننا هذا يا سيدي اطال الله بقاءك
قليلين جدا وخاصة في بلدنا اعني ممن يفاوض ويباحث في
اشياء جليلة من علم الفلسفة وكان مع هذا في العلوم مواضع صعبة
علقة يعرضها الشكوك تحركت نفسي وتشوقت الى مسايلتك ايدك
الله عن شيء من ذلك لما بلغني فضلك ومحلك وعلو درجتك من العلم
زادك الله ذلك ونفع الناس بك بمنه وطوله فانه قادر على ذلك
٢ واول ما اسئل عنه اعزك الله هو ان ثامسطيوس في كتابه في السماع
في المقالة الاولى منه يعدد الاراء التي راها القدماء في امر المبادي
الاشياء بلا نهاية وان نهايتها منتهية الاجزاء وان بعضها في بعض
وكل واحد من الموجودات فيه من كل واحد من الموجودات فيه من
كل واحد من المتشابهة فكان يرى انه انما يظهر في كل واحد من
الاشياء علة ما فيه مثال ذلك ان الماء عنده فيه عظم
وعصب وعروق ولحم ومن سايرها وانما ظهرت فيه المائية لانها

اغلب ما فيه ورد عليه ذلك باشيا كثيرة انا نستغني عن ذكرها
في هذا الموضع لانه رد فيما رد به عليه ان قال انه لا بد من ان يسلم لنا
عددا من المتشابهة الاجزاء اذا ركبت حدث عنها اللحم الذي في
الحيوان فقال ثامسطيوس فنتنزل ان هذه الاجزاء اربعة او خمسة فان
كان يمكن ان ينتقص كل واحد من هذه اللحوم بلا نهاية فقد يصير من
الاربعة اجزاء اللحم يبلغ من مقداره ان لا يمكن ان يكون اللحم الذي في
الحيوان بذلك المقدار لا بل ما المغربة قوله ان اللحم الان من
لحوم كثيرة لا يكون كل واحد من هذه اللحم ايضا من لحوم كثيرة وان
كان ينقص المتشابهة الاجزاء بلا نهاية ولكن مما يضحك منه جدا ان
يكون لحم الفيل من لحوم قليلة ولحم البقة من لحوم كثيرة فيعرفني اعزك
الله كيف لزم انكساغورس بحسب هذا الوضع هذا المحال ان يكون
الفيل من لحوم قليلة والبقة من لحوم كثيرة لان الامر انما ينبغي ان يكون
بالعكس ارسطوطاليس قد تبين في المقالة الرابعة
في كتابه في السماع الطبيعي باشيا كثيرة ان مكان كل واحد من الاشيا
هو نهاية ما يحويه وانا نستغني في هذا الموضع عن تعديد الاشيا التي

يتبين بها ذلك الا انه ذكر للمكان خمسة شروط احدها ان يكون
المكان مساو لما هو فيه لا اصغر منه ولا اعظم ونهاية الحاوي فليس
هي بهذه الصفة لانه ذو بعدين فقط لانه بسيط وما فيه اعني الجسم
ذو ثلثة ابعاد فما في المكان اذا اعلى هذا السبيل اعظم من المكان فيعرفني
اعزك الله كيف يسلم لنا المساواة في نهاية الحاوي فاني انا ما ارى
ذلك يطرد وايضا ان كان نهاية الحاوي هو مكان
كل واحد من الاشيا فكيف يكون كرة الكواكب الثابتة في مكان
لان ارسطوطاليس قد يتبين في كتابه في السماء والعالم انه ليس وراها
لا خلا ولا ملاء وعنده ان هذا هو الكل الا انه لما لم يكن بد من ان يكون في
مكان لانها جسم جعلوا مكانها ما يليها من داخل اعني بسيط كرة زحل الا ان
هذا البسيط ليس يحوي هذه الكرة بل هي تحويه فيكون الامر في المكان
بالعكس اعني المحوي لا الحاوي وان هو جعل لها مكان من خارج حتى لا
ينقض ما عمله في المكان اعني انه جعله نهاية الحاوي انتقض بذلك ما قدمنه
من انه ليس وراء هذه الكرة لا خلاء ولا ملا فيعرفني اعزك الله كيف
يتخلص من هذه الشكوك والاعتراضات التي تلحقنا اذا جعلنا المكان

نهاية الحاوي فان نفسي والله متشوقة الى الوقوف على ذالك
وارسطوطاليس حد في هذه المقالة ايضا الزمان فقال
ان الزمان هو معدود الحركة بالمتقدم والمتاخر لانه يرى ان الزمان
تابع للحركة ضرورة حتى انه يقول لو توهمنا ان زمان لم يكن يمكن
ان نتوهم من ذلك ان حركة وبيّن ذلك باشيا كثيرة ليس بي
حاجة الى ذكرها فيعرفني اى شئ فهمت من قوله ان الزمان هو معدود
الحركة بالمتقدم والمتاخر وليشرح لي ذلك شرحا بيّنا حسب امكانك
ويعرفني ايضا هل ترى ان الزمان تابع للحركة ضرورة حتى انه لا يمكن
ان يكون زمان الا بحركة وهي سبب وجوده فان ارسطوطاليس
هكذا او يرى ان الزمان له طبيعة موجودة وهو جوهر قايم بنفسه
وانما الحركة تمسحه وتقديره كما يمسح الماسح الارض بالذراع فان
جالينوس حكى عنه الاسكندر في المقالة التي ناقضه فيها في امر المكان
والزمان انه يرى هذا الراى ورد ذلك عليه الاسكندر وذلك
ان جالينوس يرى ان الزمان قايم بنفسه ليس يحتاج في وجوده الى
الحركة ويقول فلاطن على مثل رايه في ذلك اعز انه كان يرى

ان

ان الزمان قايم بنفسه ليس يحتاج في وجوده الى الحركة ويقول ان
فلاطن على مثل رايه في ذلك اعز انه كان يرى ان الزمان جوهر بر
بذلك المدة انما الحركة تمسحها وتقدرها فقال جالينوس انه
ليس انما يعمل لنا الحركة زمان بل انما يعمل لنا يوم وشهر وسنة
فاما الزمان فهو موجود بنفسه وهو عرض تابع لها فتعرفني اعزك الله
ذلك اعني اى شئ فهمت من قول ارسطوطالس ان الزمان معدود
الحركة بالمتقدم والمتاخر ولتشرح لي ذلك شرحا بيّنا وايضا
هل ترى ان الامر هو كما يراه ارسطوطالس في امر الزمان او كما يرى
جالينوس وغيره من المتقدمين الذين هم مخالفون لارسطوطالس
في امره فان ذلك مما اشتهى ان استمع ما عدل فيه ارسطوطالس
في هذا الكتاب اعني كتابه في السماع يبين ان كل جسم متناه فقوته
متناهية باشيا كثيرة فيلزم على هذا ان يكون قوة الفلك اذ كان
جسما متناهية الا انه يرى ان قوة الفلك غير متناهية لا يرى ان
الفلك لا ابتداء له في الزمان وهو عنده غير مكون فهو لذلك غير فاسد
الدهر كله فتعرفني اعزك الله لم يجعل قوة الفلك متناهية غير

كاين فاسد لانه هكذا بين واى شئ اراد بقوله ان كل جسم متناه
فقوته متناهية واى القوى اراد بذلك وهل يلزمه عندك ان يكون
قوة الفلك متناهية ويكون فاسدا فقد ناقض ما قدم وبينه او هو متخلص
منه وذلك فتعرفني اعزك الله ذلك بشرح واستقصا

ارسطوطالس قد بين في مقالة اللام وغيره من هذا الكتاب هذا به
قسم العلل في كتابه في البرهان اربعة اقسام اعني العلل الذاتية لانه
قد تكلم في الاسباب كلها في السماع الطبيعي اعني التي بالعرض والتي
بالذات فقال ان منها علة فاعلة ومنها علة صورية ومنها هيولانية
ومنها تمامية الا انه لا يجوز لنا ان نقول ان يرى ان الباري
علة فاعلة لانه ان راى ذلك جعل الفلك محدثا مصنوعا وهو فلا
يرى ذلك كما بينا ولا يجوز ايضا ان يقول انه علة هيولانية لان
ذلك خسا بعد الاشيا كلها واخلها وكذلك لا يجوز ان يكون علة
صورية لان الصورة غير مفارقة للشئ التي هي صورة له وهو يرى ان
الله تبارك وتعالى مفارق لكل مادة قايم بنفسه واولى الاشيا
ان نقول انه كان يرى انه علة تمامية لهذا الكل وكذلك ايضا نفهم

من كلامه انه هذا يريد بقوله انه علته الا انه كيف يجوز ان يكون الباري
علة تمامية لهذا الكل لانك تعلم ان العلة التمامية للشئ هي موجودة
في الشئ الذي هي تمامية له لان هكذا يجري الامر في ساير الاشيا التي لها
علل اعني التمام لها موجود فيها مثل البيت والكرسي واشيا كثيرة
الا ان ارسطوطالس يرى ان الله تبارك وتعالى مفارق لكل
مادة لانه يرى ان ليس شئ مفارق للمادة سوى الباري والعقل
فاذا كان الامر يجري على هذا فكيف يجوز ان يقول ان الفيلسوف
اراد بقوله علة على انه علة تمامية فتعرفني اعزك الله هذه الاشيا
وتبين لي ذلك بيانا مشروحا فان هذه الاشياء هكذا ينبغي ان
يجري الامر فيها ان شا الله تعالى ارسطو
طالس في كتابه في باري ارمانياس في الفصل الى حسب يعني
الموجبة وتبين ان السالبة المناقضة لها اشد معاندة لها من
الموجبة المضادة وتبين ذلك بحجج كثيرة اما استغني اعزك الله
عن ذكرها بسببين اما احدهما فاني لا احتاج فيما اسل عنه
الى ذكر ذلك والثاني اني اعلم انك عارف بها فلذلك ما استغنيت

عن ذكرها الا ان الاسكندر اعني في تفسيرهم لهذا الفصل في جملة
هذا الكتاب يرومون ان يثبتوا انه مخطئ في ذلك لانهم يرون ان
الامر هو بالعكس اعني ان الموجبة المضادة هي اشد عنادا للموجبة من
السالبة المناقضة لها ويصنعون حجج ارسطو وينقضونها وهولاء
القوم انما دخل عليهم هذا الغلط لانهم لم يا بهوا الى غرض ارسطو
طالس ولو فطنوا او وقفوا على غرض الرجل لما جروه وقطعوا عليه
بانه قد اخطا وذلك ان الفيلسوف لم يكن غرضه في هذا الفصل
ان يبين العناد في التضاد لانه لم يكن كلامه في الامور الموجودة
بل انما غرضه ان يبين اي الاقوال هو المعاند للقول الموجب في الكذب
والصدق للقول الموجب المضاد او القول السالب فلما كان غرضه
ان يبين العناد في قسمة الصدق والكذب ورای ان القول السالب
هو اشد معاندة للقول الموجب من الموجب المضاد لان تيك لا بد
من اذا صدق احدهما ان يكذب الآخر واما الموجبتان وان
كانتا ضدين فقد يكذبان جميعا مثل قولنا كل انسان عادل
ولا واحد من الناس عادل فان هاتين المقدمتين جميعا كاذبتان

واما النقيضان فلا بد من اذا صدقت الواحدة كذبت الاخرى ضرورة
اذا احتفظ بالشروط في ذلك فهولاء القوم عندي هم المحيطون وخطاهم
وهم مضاعف فعرفني اعزك الله اي شي يحصل لك من هذه الاشيا والى
اي الرايين تميل نفسك في التصديق فان عندنا قوما قد قروا هذا الكتاب
وتميل انفسهم الى التصويب راي الاسكندر اعني في ذلك وانا فاري الامر
بالضد وايضا فاني اشتهي ان اعلم ما عندنا في ذلك فتشرح لي اعزك الله وذلك

ح

شرحا بينا ان شاء الله ارسطوطالس
كما علمت اعزك الله قسم الموجودات في كتابه في القاطيغورياس الى
قسمين جوهر وعرض وتمام القسمة ثم قسمها بعد ذلك الى عشرة اقسام
وهي العشر قاطيغورياس وانت تعلم اعزك الله ان الفيلسوف انما غرضه
في هذا الكتاب ان يقسم الموجودات الى قسمة لا يكون اقل منها لان انما
غرضه ان يعدد الالفاظ الدالة على الامور دلالة اولية لا يكون اعم منها
اعني ان يكون اجناس فقط حتى يكون اعم الاشيا كلها واعلاها ويكون
لها نسبة واحدة فقط اعني الى ماد ونها التي بها تكون اجناس وهذه
في حال ما هو اعلى الاشيا كلها واذا كان ارسطوطالس انما غرضه

الكلام فی مثل هذه فالجوهر والعرض هما اولی بان یکونا هما الالفاظ
الاول الداله علی الامور لان هذین هما اعلی الاشیا کلها فلم لم
یجعل ارسطوطالس هذه هی الاجناس العوالی وجعل العشرة المقولات
هی العوالی لان هذه اعم من تلک والهما اول اقسم الموجودات فتعرفنی ط
اعزک الله العلة فی ذلک وتعرفنی ایضا لم
صار المقولات عشرة لا اقل منها ولا اکثر وای شیٔ العلة فی ذلک
لذلک فرفریوس ومات ایضا فی مسایله سأله عیسی بن اسید فقال له
ای شیٔ یراه فی امر المقولات هل یری انها عشرة کما ذکر ارسطوطالس
فیذکر عیسی بن اسید ویقول انا رایه یمیل الی انها اکثر من عشرة
فتعرض اعزک الله هل تری انها عشرة کما ذکر ارسطوطالس فیذکر
بن اسید ویقول انا رایناه یمیل الی انها اکثر من عشرة فتعرفنی
اعزک الله یری انها عشرة لا اکثر من ذلک ولا اقل وان کنت تری
ذلک عرفنی الدلیل علی ان الامر کذلک فان نفسی متشوقة الی معرفة
ذلک الفلاسفة بحدوث العرض بحدین يي
احدهما ان العرض هو الذی فی شیٔ ولیس کالجزء منه ولا یمکن ان

یکون خلوا من الشیٔ الذی هو فیه والاخر هو الذی یکون ویبطل من غیر فساد
الموضوع له ویشکون فی هذا الحد ویقولون ان کان العرض هو الذی یکون
ویبطل فما بال حمی الدق وهی عرض اذ اعرضت للانسان لیس یبطل دون ان
یبطل الا انهم یحلون هذا الشک ویقولون ان حمی الدق لیس الموضوع لها الانسان
بل المزاج المطلق اعنی الکیفیات الاول وهذه فلم تبطل ان الاسکندر ایضا
یریدون فی ذلک شیا ویقولون ان حمی الدق لیس الموضوع
انما یبطل دون ان تبطل لکنها قد تکون سببا لبقائه ومکنون عن ذکر
الشیٔ الذی یکون حمی الدق سببا لبقائه لتعرفنی وعرک الله ای شیٔ
یا هو هذا الذی یکون حمی الدق سببا لبقائه وکیف یکون ذلک
الفلاسفة قسموا الجوهر وقالوا ان الجواهر منه جسم
وغیر جسم والجسم منه نامی وغیر نام والنامی منه مایت وغیر
مایت والنامی فهو جنس للمایت وغیر المایت وهو فاسد فکان
سبیل انواعه ان یکون فاسدة لان کلما قیل علی الاجناس مر[؟]
علی انفسنا بل هو نا قوم احیا ر وعیشهم علی غیر ما ینبغی واشرار
عیشهم منی فقد علمنا من هو نا ان العنایه بهذه الاشیا انما کانت

فهو مقال على الانواع وكذلك بين ارسطوطالس فى كتابه فى القاطيغو
رياس وغير الثابت فهو غير فاسد و هو نوع لما هو فاسد ويعرفنى
اى شى يريدون بقولهم ناطق غير ثابت هل يريدون الكواكب فان فر
فوريوس يعتقد ان الناطق غير الثابت هى الكواكب فان كان تريدون
الناطق غير الثابت هى الكواكب عرفنى برهانهم على ذلك وان كانوا تريدون
به شيا آخر غير الكواكب عرفنى ما هو ذلك الشى او شرحت لى ذلك شرحا
بينا انشا الله الاسكندر فى مقالته فى العنايه وهى ثلثه يب
بعد و الارا التى راها القدما فى العنايه وهى ثلثه الاول منها قول من
قال العنايه صفر لا معنى لها ولا وجود البته وان ساير ما يجرى انما يجرى
بالاتفاق و بحسب ما يتفق للاجزا التى لا يتجزا من ذلك الاشكال
يعرض فى هذا العالم من التغاير وهم افيقورس و ديمقراطيس و معاقيم
وقوم قالوا ان الله تبارك و تعالى يعنى بساير الاشيا بالكليات
والجزئيات ويحكى الاسكندر عن قوم انهم كانوا يقولون ان افلاطون
يرى ان الله يعنى بساير الاشيا الجليله والجبنيه وساير ما فى العالم
والراى الثالث وهو راى ارسطوطالس و هو الذى قال فيه

الاسكندر

الاسكندر فى هذه المقاله الراى المتمم الذين الرايين وهو ان الله
يعنى بالكليات لا بالجزئيات ويحضر الاسكندر ريح كل واحد من هذه
الفرق وليس بى حاجة الى ذكرها بل الذى اريد ان يعرفنى اى شى يحصل
لك من هذه الارا والى ايها يميل نفسك الى من يرى ان العنايه
يصل الى جميع الاشيا او الراى بان العنايه انما هى للاجرام
السماويه واما ما دون فلك القمر فليس عنايه البته ويعرفنى اى
شى يفهم من قوله عنايه لان العنايه عندنا انما سلمها ارسطوطالس
واصحابه لان الارزاق زعموا ليس هو واجرى امرها على استوا
بل هو نا قوم اخيار وعيشهم على غير ما ينبغى و اشرار عيشهم فى فقق
علمنا منه هو نا ان العنايه بهذه الاشيا انما كانت يكون فى الارزاق
والسعادات فتعرفنى اى شى اراد بالعنايه بالاجرام السماويه
على اى معنى من المعانى يفهم امر العنايه فى هذه الاشيا وتشرح ذلك
شرحا بينا مستقصى انشا الله شح
ابقراط فى كتاب الفصول فى المقاله الخامسة منه يقول من عرض له
الصرع قبل نبات الشعر فى عانته فان برؤه يكون بانتقاله فى السن

والتدبير والجملة بردا الى ساير الاشياء المضادة لمرضه واما من
عرض له وقد اتى عليه من السنين خمسين وعشرون سنه فانه يموت
وهو به ولم يبين العلة في ذلك ماهي ولا جالينوس ايضا في تفسيره
لهذا الفصل اعطى العلة في ذلك فيعرفني اعزك الله لم صار من عرض
له الصرع وقد اتى عليه من السنين خمس وعشرون سنة فانه يموت
وهو به ولم يبين العلة في ذلك ماهي وجالينوس ايضا في تفسيره
لهذا الفصل اعطى العلة في ذلك فيعرفني اعزك الله لم صار من عرض
له الصرع وقد اتى عليه من السنين خمس وعشرون فان براه لا يمكن
اذكان بقراط قد قطع بذلك لانه قال فانه يموت وهو به ولم صار
الى عولج بالعلاج القوى ودبر كما ينبغي وعمل كل ما ينفع من مرضه على
طول الزمان وعنى به العناية التامة بالادوية وساير الاشيا التي
يزيل مرضه لا يبرا ولم قطع بقراط وجزم بانه لا يبرا فيشرح لي
اعزك الله علة ذلك   جالينوس في كتابه بل
الكبير في النبض ذكر ان اجناس النبض عشرة لا اقل من ذلك ولا اكثر
ولم ياتي بالبرهان والدليل على انها بهذه العدة وامافي كتابه

العض

الصغير في النبض فانه ذكر من هذه العشرة سبعة فقط وكنا عن ذكر
الثلثة الباقية   وذكر يحيى النحوي في تفسيره لهذا الكتاب ان جالينوس
انما لم يذكر هذه الثلثة واقتصر على السبعة فقط لان طبقة الاحداث
والمتعلمين لا يحتملها ولا تفي بفهمها الا انه ذكر العشرة كلها في هذ
الكتاب اعنى يحيى النحوي الا انه ذكر العشرة كلها في هذا الكتاب اعني
يحيى النحوي الا بانه لم يات بالبرهان على انها عشرة لا اقل ولا اكثر
فتعرفني اعزك الله لم صارت بهذه العدة   والبرهان على ذلك
وحسبنا الله ونعم الوكيل هذه نسخة جميع ما في الكتاب الوارد من
عرس بن عثمان بن سعد اليهودي الموصلي ه ه

بسم الله الرحمن الرحيم

نسخه ما اجبت به انا يحيى بن عدي بن حميد
بن ذكريا عن هذه المسايل يوم الجمعة مستهل المحرم
سنه احدى و اربعين و ثلثمائه
لما وقفت على مسايلك افاض الله عليك من نور الحكم ما يفضل بك

الى مذاهب رشيده ومراتب حميده وعواقب سعيده تنازع
امران تحدمان الى طرفين متضادين فان ما ولت عليه من شدة
استشرافك الى الوقوف الى ما عندي في حلها ويلزمنيه حق الحكمة
من احيائها بابداعها عند اهلها استدعاني الى المسارعة الى تعريفك
وما يجب على من اقتفا اثار الحكما والوفا بعهودهم ترك اظهار
ما كتموه من اسرارهم والعدول عن ابانة ما ادغموه من ارائهم
الا لمن عرفت اخلاقه وتيقن لذلك استحقاقه فاني ارى
مخالفتهم في ذلك كفر الكريم احسانهم الى وغمط العظيم امتنانهم
على اذ بجودهم وصلت الى هذا القدر اليسير من علومهم و
بفضلهم حصلت على هذا المبلغ الحقير الصغير من حكمتهم فتقاضى
الامتناع من الانقياد الى شرح شيء منه واكد ذلك في نفسي
وايده عندي ارسالك بعدولك عن مفاوضة صديقنا و
اخينا ابي الحسن ابراهيم بن بكوس اطال الله بقاه مع قربه
منك اذ كان محله زاده الله علوا من العلم اعلى من ان
يعزه ما هو اغمض والطف كثيرا منها واستفتائي بسعيد شيخك

اطال

اطال الله بقاه فيها فاني وان لم يعرفه مشاهدة فقد اتصل بي من مواصلته
للنظر واعتلائه فيه ما لا يليق به وبما هو دافع عنه ظنه القصور عن
شرحها وتلخيصها لك فرايت عند تاملي الصورة التوسط بين
الحالين والانجذاب بالبعض لكل الداعيين بالاجابة عن جميع
مسائلك اعزك الله الطبيعية والمنطقية اجوبة اشير فيها الى المواضع
التي تنحل فيها اشياء منها وتسهل بانعام الفكر فيها الوقوف على معانيها
اشارة وان كانت مقصرة عما احببته من البيان اهم من كلامهم الخفي
اوضح والمعاني التي قصدها واشرح وقوي تاملي بطلوعك بما ذكرته
منه ذلك وان كدك الفكر فيها قليلا ما قصدته ما حكيته اعزك الله
من بعده يسوقك الى معرفتها والله اسال لك ولي التوفيق للتحري والصواب.
في الاقوال والاعتقادات والافعال انه جواد كريم ذو فضل عظيم
والجواب عن المسئلة الاولى يحل الشك اذا تومل
عرض ثامسطيوس في كلامه في رد شك انكسغورس وما بينه في فاتحة و
باستيفا قسمته ما قسمه فيها وبما اثبته في خاتمة هذا الكلام انه لا فرق
بين قولنا من لحوم كثيره او قليله فانه اذا انعم النظر في ذلك ظهر لزوم الشناعه

التي الزمها انكساغورس والجواب عن المسئله الثانيه
نيرول الشك اذا اخطر بالبال ان المضاف لفظة تدل على اضافه
بين شيئين او اشيا وان العلم بالمضافات لا يتحصل الا بتحصيل
كل واحد من المضافات وقسم كم نحو ايقال الاشيا مساوية لشئ ويظهر بذلك
صواب قول الحكيم بتوفيق الله والجواب عن الثالثه انما دخل
الشك في هذه المسئله من الظن فان كل جسم في مكان وان العله
في تمكين الاجسام وذوات الاماكن جسميتها فهذا الظن كاذب فاذا
بطل الظن بطل لازما للحكيم والتقبيح قوله ان شاء الله والجواب
عن الرابعة الحق عندي ما قاله الحكيم في الزمان والصواب ما راه
فيه واما معناه في قوله انه معدود الحركه بالمتقدم والمتاخر فهو انه
بعد بما يتصوره النفس عند قسمتها حركة الفلك التي هي اسرع الحركات
الى ما تقدم منها وما تاخر ومساحتها اياها بهذين القسمين
والجواب عن الخامسه هذا هو الشك الذي ليحيى النحوي فيه
مقاله غالط فيها او غلط وانحلاله يكون بالتنبيه على ان الحكيم انما
قال القوه متناهيه ولم يقل ان بقاء الجسم ذي القوه متناه وشتان

بين

بين قوة الجسم وبقائه والجواب عن السادسه
القول بان الباري جل وتعالى ليس بعلة فاعله للفلك ليس بحق
اذ كان علة كل شئ سواه ولا اظن بالحكيم انه لا يرى ان الفلك
مكون بحق فان المكون بمعنيين احدهما بمعنى انه ذو علة والاخر بمعنى انه
مكون كونا زمانيا وهو المحدث في زمان فالفلك يكون بالمعنى الاول
والباري جل اسمه يكونه واقدم منه بجميع انحاء التقدم الاربعة التي
عددها الحكيم في قاطيغورياس سوى النحو الاول من انحاء التقدم فليس
محالا يوجد ولا من المحال ان يكون الفاعل مع مفعوله وغير متقدم له فيه
وما ظن ايضا من ان كل محال وهو ما من اجله ليس بصواب فانا
نطيع من لو نشره ونوده من اجل رضانا عنا وليس رضاه عنا نفس
طاعتنا اياه فلذلك ليس محالا ان لم يكن فيه والجواب
الصواب ما رايته اعزك الله من اعتقاد ما قاله الحكيم من ان المعاند
للايجاب هو سلبه دون ايجاب ضده اذ كان حقا وفيما احتج به
الحكيم لذلك وشرحه شيخنا ابو بشر رضي الله عنه وارضاه واكرم مآبه
ومثواه كفاية في تحقيق ذلك والجواب عن الثامنه ارجع

اعزك الله الى شرح شيخنا ابى بشر احله الله محل الابرار من عباده
لكتاب قاطيغورياس تجده قد بين العلة فى ان لم يكن الموضوع جنسا
للتسع المقولات والجواب عن التاسعة كذلك تجد فيه
اقناعا قويا يكاد يكون برهانا على ان المقولات عشر

والجواب عن العاشرة عدا اعزك الله الى ما قاله الاسكندر
اينون فى حل الشك الداخل من قبل حمى الدق فانك تجدهم قد صرحوا بما
سالت عنه بقولك عرفنى اى شئ هو هذا الذى يكون حمى الدق سببا لبقائه
وكيف يكون ذلك فانهم قد قالوا اما هذه حكاية فان حمى الدق وان
كانت لا تبطل دون ان يبطل البدن معها فانها فى القياس والمعقول
ليس انها اذا بطلت فقط لم يبطل معها لكنه ذلك بعينه يكون
الهيا سببا لبقائه والجواب عن الحادية عشرة
لم يستعمل الفلاسفة فى قسمة الجواهر بالجسم وغير الجسم وما بعد ذلك
الجسم وغير الجسم والنامى وغير النامى والحيوان وغير الحيوان
والناطق وغير الناطق والمايت وغير المايت على انها اجناس
ولا على انها انواع بل انما اخذوها واستعملوها على انها فصول وليس

كل

كل الفصول القاسمة للجنس يلزم ان يكون محصورة من الجنس التى
تقسمه فلذلك لا يلزم ان يكون كل ما لزم الاعلى منها لازما لما
دونه منها ولهذا لا يلزم ان يكون فصل المايت محصورا اسم الناطق
ولا اسم غير الناطق ولا فصل الناطق محصورا اسم غير المايت قاسمين
للناطق والمايت كذلك لا يلزم ان يكون فصل المايت وغير المايت
محصورا اسم النامى فليس بمنكر اذا ان يكون غير المايت وان
كان قاسما للناطق الفاصل للنامى غير محصور فيه ولا نوعا للنامى
بل ذلك جايز شايع والجواب عن الثانية عشرة ان الاول
اصل اليه اعزك الله فى العناية انها واصلة الى جميع الاشياء المعلولة
وان لم يشا وكلها فيها ولا ابر منها بحمل واحد ولذلك ظن من الظن انها
تخص بعض المعلولات دون بعض وارى ان الفيلسوفين الجليلين
افلاطن وارسطوطالس لا يختلفان فى اعتقادهما فيها وان
ظن قوم انهما مختلفان فانهما عندى فى ~~اعتقادهما~~ فيها وانهما من اعلى
محلا واجل قدرا واثقب فهما واسد ما را اللانقياد للحق والقول
به من ان يختلفا فى هذا لقدره من الفلسفة وعظم منزلته من الحكمة اذ

اذ كان اصلاح اصولها الجليلة التي لا يبق بها التغير في البحث عن حقيقة
ولا يضاهي فضلها العدول عن القول بالحق فيه او الاح لهما عن ان
السبب في ظن من ظن بهما ذلك اختلاف في صفتها العناية لاختلاف
نحوي نظريهما فان افلاطون قال بوصول العناية الى ساير المعلولات
من حيث نظرا الى انه لا شي يعرى منها وان قل مبلغ حظه منها وقوله
في ذلك حق واما ارسطوطالس فانما استجاز ان يقول ان العناية
لا تصل الى الجزئيات لكنها تنتهي الى الكليات من الكائنة الفاسدة دون
جزئياتها من حيث يشير الى العناية المنسوبة الى الله جل وتعالى وهي حسن
النظام والترتيب والخير المحض الذي لا يشوبه اضطراب ولا يخالطه
نقص بل هو جار على حال واحدة وابدا في ساير الازمان وعلى
اختلاف الاحوال اذ كانت الهيولانيات لا يجري هذا المجرى اعني
العناية المحضة لا يخلص فيها بسبب طبيعة الهيولى وامتناعها عن الدوام
على حال واحدة وامتناع بقائها على نظام لا زوال عنه واما اسم
العناية فالذي اراه انهم يشيرون به الى حسن النظام والترتيب والخير الصادر
عن الله تقدست اسماؤه وجل ثناؤه الى خلايقه   وقد فند

وقد فلس الافلاطون ظن من ظن ان العناية لا تصل الى الاشخاص
البشرية لما يعرض للاخيار من المضار الدنيوية كالمرض والخمول والذلة
والفقر وللاشرار من المسار الارضية المضادة لما عددناه كالصحة و
السماحة والعز والثروة بتوفيقه لذلك اسبابا ثلثة منها خروج هذه
المظنونة خيرات عن اغراض الاخيار اذ ليس فيها شي هو مقصودهم
ولا بغيتهم ولذلك لا تحزنهم فوتها ولا تسر بالكون احدوهم حدهم في طلب
عرضهم وهو بلوغ السعادة الحقيقية الدايمة بالتناهي في فضايل انفسهم ومنها
زوال البهيمية لهم باستعمال التقشف وادراك الخسيس ومنها اظهار كمال
فضايلهم بحسن تصرفهم في الاحوال المتضادة والمواقف المعاندة وقد
بقي مما سالت اعزك الله عنه مسئلتان طبيتان لا جواب لي عنهما اذ لم
يتقدم لي من النظر في صناعة الطب واصولها ما يصح لي به التكلف عن
فروعها والله ولي تسديدك واياي لدرك الحق والاذعان وهو حسبي
كافيا ومعينا وله الحمد   كاستحقاقه ح

بسم الله الرحمن الرحيم

نسخة ما كتب ابو زكريا يحيى بن عدي ابن حميد بن زكريا الى ابي بكر احمد بن محمد
بن عبد الرحمن بن الحسن بن قريش في اثبات طبيعة الممكن ونقض حجج
المخالفين لذلك والتنبيه على فسادها ۵

وكيد فضايلك وحميد شمايلك ايها الفاضل الكبير الجليل الخطر الغزير وجود
النظر افاض الله عليك من نور الحكمة ما يقفو بك الى ارشد المذاهب واحمد
المراتب واسعد العواقب يسد عمايي برضى ما ارضاك ولعصياني بجري
ما وافق هواك واني لجد مجتهد في المسارعة الى الاجابة الى ما سألت عنه
وقصاما لقصته يجتهد [illegible] مستبع وسعي فمن ذلك اني رايتم
يبايني ما دلني بكر ركب مجاراي فيه ويرد بذلك منا حتى عليه تطلع نفسك
الشريفة بلغها الله اطول الاجال وافضل الامال الى علم حقيقته
ومحنتك بكشف الشبهة فيه مما قد طال فيه اختلاف الفاحصين وكثر مضادة
افكار المفكرين وعماء موارد طالبيه وتشعب مسالك مذاهبهم في الاحتجاج
له وعليه وهو وجود الممكن وهل في الامور ما هو ممكن وجوده وعدمه
ام لا وملتمس منه ما بان ما يبلغه فكري واقرب ما يحضره ذكري واوضح

ما يمكن

منه عبارتي وهو مشتمل على سبعة فصول فالفصل الاول صدره وهو
منقسم الى ما بين فالباب الاول منها في تعديد اصناف اقاويل الفاحصين
عن المطلوب فيه والثالث الثاني في ذكر ما الناقص فيه من حجج المخالفين
للحق منه والفصل الثاني في ذكر اقوى الحجج الجاحدين عن الحق لست قولهم
وتوكيدها والفصل الثالث في تبيين اسمها ونقضه وهو ينقسم الى سبعة
ابواب الاول في ذكر اسمها وتعديد اسباب كل مكون والثاني في
ابطال كون سابق العلم سببا عنصريا لضرورة الامر والثالث في انه
ليس ما هو سببا صوريا لها والرابع في انه ليس هو سببا فاعلا والخامس
في انه ليس ما هو سببا كماليا لها والسادس انه ليس سببا ادويا لها والسابع
في تبيين مسالكها واظهار كذب مقدماتها ونقضها والفصل الخامس في
التنبيه على وجوه الاحتراس من الزلل في الكذب عن حقيقة المطلوب والفصل
السادس في اثبات الاعتقاد الصادق فيه وهو ينقسم قسمين فالاول في
الغرض المقصود في هذه الرسالة وهو تبيين وجود طبيعة الممكن وانه قد يوجد
امور ممكنة والقسم الثاني في اسباغ الفحص عن المعنى وتبيين الحق في ما
الخلاف بين الفلاسفة القدماء مقصور عليه من امر الممكن والفصل السابع

فى اقتصاص كلام ارسطوطاليس فى حجة القائلين للممكن المأخوذة من ضرورية
صدق احد النقيضين وكذب الآخر وبراهينه على وجوده وتنبيهه على
مواضع الغلط وهو ينقسم الى ما بين اولها فى اقتصاص حجج القائلين للممكن
على قضيته من غير تغيير ولا زيادة ولا نقص والثانى منها وهو فى شرحها
المتعلق من كلام ارسطوطاليس الذى اقتصصناه وفصلناه اياه بحسب
تفصيل معانيه وهو ينقسم الى ثلثة اقسام اولها فى شرح كلامه
فى حجج النافين للممكن وثانيها فى شرح كلامه فى براهينه على اثبات
الممكن والثالث شرح كلامه فى تنبيهه على مواضع الغلط فى حجج النافين
له معتمدا على الله عالم الخفيات فى هدايتى الى حقائقه ومسترشدا اياه الى
اقصد طرائقه ومستكفيا اياه من الزلل فى القول والعمل وهو حسبى كافيا
ومعينا انه واجب على من احب ان يكون برهانه كافيا لسامعيه
وبيانه شافيا لمن يعيه ان يعلم بحسب الشبه المسائل لمعانيه ثم ولك
ايضاح الحقيقة فيه صح مبتديون بكشف اشد الملابس الكاشية
لوجود طبيعة الامكان لظاهر انهم مشغوفون وذلك بأياته حقيقة ما حد
الله ذى القدرة التامة · **الباب الاول** فى تحديد

الممكن

اصناف اقاويل الفاحصين عن المطلوب فيه ان اهل النظر مختلفون
فى الممكن فمنهم من اثبت وجوده واقر بان من الامور ما يمكن وجوده
وعدمه ومنهم من نفى وجوده وقال ان الامور كلها ضرورية ليس فيها
شىء يمكن فيه الوجود والعدم وهم مع اختلافهم هذا مجمعون على ان كل
الامور المحكوم بوجودها او عدمها فى زمان ماض او حاضر لا وجود لطبيعة
الامكان فيها وانما الخلف بينهم فى وجود الامكان فيما يحكم بوجوده
او عدمه فى زمان الآتى كمثل الانسان او زيد مثلا فى غد ٥ ٥

الباب الثانى

فى ذكر المناقض فيه من حجج النافين للممكن منه واحتجت هذه الفرقة
النافية لتصحيح قولها بحجج كثيرة اقواها لبًّا واخفاها شبهةً حجة احداهما
منشؤها ومنبوعها سابق علم البارى جل اسمه وتعالى عما يقول
الضالون والاخرى مأخوذة من ضرورية صدق احد النقيضين وكذب
الآخر فاما الذلك ناقض الحجة المأخوذة من سابق العلم ومتقض كلام
ارسطوطاليس فى الحجة المأخوذة من النقيضين ونقضه اياها ٥

الفصل الثانى فى ذكر اقوى حجج الى ... عن الحق التثبت قولهم وتوكيدها

قالوا انه من المجتمع عليه ومما لا مرية فيه ان البارى تبارك وتعالى عالم
بجميع الموجودات والكاينات وانه لم يكن غير عالم ثم صار بعد ذلك
عالما بل لم يزل عالما وان العالم انما يكون عالما بالحقيقة اذا كان
عالما بالامور على ما هى عليه فيلزم اذا ضرورة ان يكون حال المعلومات
موافقة لحال العالم بها من حيث هو عالم بها حال ضرورية اذا كانت
ثابتة الوجود غير متغيرة وممتنع تغيرها محال معلوماته اذا من الا
ضطرار غير متغيرة وممتنع تغيرها فما هو عالم بوجوده لانه ممتنع
ان يصير عالما بعدمه يجب ضرورة وجوده لانه ممتنع ان يصير معدوما
وما هو عالم بعدمه لانه ممتنع ان يصير عالما بوجوده يجب ضرورة
عدمه لانه ممتنع ان يصير موجودا ومن قيل انه عالم لكل شى لا انه شى
دون شى وكل شى معلوم له وكل معلوم له قد يلزم ضرورة على ما بينا ان يكون
ممتنعا ان يتغير حال وجوده او عدمه فالاشياء كلها اذا ممتنع
ان يتغير حالها وجودها او عدمها وكل ما تغير حال وجوده او عدمه
ممتنع ليس هو ممكنا فكل الاشياء اذا ليست ممكنة واذا
ليست ممكنة واذا لم يكن شى من الاشياء ممكنا فلا وجود لطبيعة الامكان

اذ كانت

اذ كانت طبيعة الامكان لو كان لها وجود لكانت مضطرة فى وجودها
الى وجود اشياء ويوجد فيها فيلزم حينئذ ان يوجد اشياء ممكنة وهذا
قد تبين امتناعه وما لزم وضع ممتنع هو ممتنع وهذا الممتنع انما
لزم وضع وجود طبيعة الامكان فوجود الامكان اذا ممتنع فهذه
اقوى حجج هذه الفرقة قد شرحها واوردناها واكدناها اكثر مما احكناه

الفصل الثالث فى تبيين ابطال هذه الحجة ونقضه وهو ينقسم الى سبع
ابواب الباب الاول فى ذكر انها وتعديد اسباب
كل مكون ونحن نتبع ذلك بالتنبيه على انها الذى عليه بنت واصلها
الذى منه نشات فنقول انما توهم ان سابق العلم سبب فوجب ضرورة
الامور فان تبين انه ليس سبب لها انتقض بنيانها ما فلاع اسه
ووهى عودها لانحاث اصله وبيان ذلك ما ان نقول ان الاسباب
ستة عنصرى كالذهب للخاتم الذهب وصورى كالاستداره
والتجويف له وفاعل كصانعه وكمالى وهذا ضربان احدهما هو الذى
اذا بلغه صانعه امسك عن العمل وهذا فى الموضوع هو الصورة
بعينها اعنى التجويف والاستداره وان كان معناه بما هو كمال

غير مغناه بما هو صورة والاخر منهما المنفعة المقصودة باكتساب
عنصره صورية كالتختم به ومثالى كصورته فى نفس صانعه التى عليها صنعه
واوى كالمطرقة المستعملة فى صناعته الباب الثانى
فى ابطال كون سابق العلم سببا عنصريا الضرورية الامور وغير ممكن
ان يكون سببا عنصريا اما اولا فلان العنصر انما هو عنصر للمركب منه
ومن صورة ما وليس فى الموجودات ما هو مركب من هذا العلم
وايضا فان العنصر موجود فى ذات المركب كوجود الجزء فى الكل
ولسنا نجد سابق العلم جزءا من ضرورية الامور وايضا الصورة من
كل مركب اشرف من عنصره ومن الشنع القبيح ان يقال ان ضرورية
الامور اشرف من سابق العلم فقد تبين اذا ان سابق العلم ليس سببا
عنصريا الضرورية الباب الثالث فى انه ليس سببا صوريا لها
وغير ممكن ايضا ان يكون سببا صوريا لها لان الصورة العنصرية تحتاج
فى قوامها ووجودها الى العنصر كحاجة صورة السراب المعمول من عنصر
العنب الى العنصر فى وجودها اليه وقبيح ان يقال ان ضرورية الامور اقدم
من سابق العلم الباب الرابع فى انه ليس هو سببا

فاعلا لها ولا هو ايضا سبب فاعل لا يخلو امن ان يفعل ما يفعله بالطبع
كفعل النار اسحاق ما قرب منها من الاجسام المهيئة لقبول اسخانها وكتاثير
ضياء الشمس الذى فى الهواء الذى تطلع عليه وغير ممكن ان يكون العلم
فاعلا بهذا النحو وذلك ان وجود الفاعل بهذا النحو ومفعوله معا وهذا
العلم اقدم من معلوماته او ان يكون فاعلا باختياره وهذا انما يكون
فى الفاعلين القادرين على فعل شى واحد بعينه وترك فعله وهذا يوجب
امكان الموجود الذى يوجب القدرة على ايجاده وعدمه وهذا
مناقض لضرورية الامور لانه من البين الظاهر ان ما كان من الامور
ضرورى الوجود فانما القدرة على ايجاده فقط دون ايجاده وذلك
انه لا يمكن ان يوجد ما عدمه ضرورى كما انه غير ممكن ان يعدم ما وجوده
ضرورى فان اوجب هولاء القوم قدرة موجودة على ايجاد شى واحد
بعينه واعدامه لزمهم الاقرار بما انكروه من وجود طبيعة الامكان
اذ كان كل مقدور على ايجاده واعدامه فهو ممكن وذلك ان الممكن
ليس هو شيا غير ما قد يوجد ولا يوجد فى حال وحال وايضا فان حال ضرورية
الامور عند سابق العلم ضد حال المفعول عند فاعله وذلك ان كل فاعل

الممكن

اذ ارتفع في الوهم وجوده قبل وجود مفعوله ومع وجوده وجب ارتفاع
وجود مفعوله لا محالة وسابق العلم ممكن ان يتوهم ارتفاع وجوده قبل وجود
ضرورية الامور ومع وجودها فلا يجب ارتفاع وجود ضرورية الامور
الضرورية منها لا محالة فلنح هذا بعد المقدمات من الشكل الثاني فضرب الثاني
سابق العلم ليس هو فاعلا

الباب الخامس

في انه ليس هو سببا كماليا لها ولا ايضا يمكن ان يكون العلم سببا كماليا
لضرورية الامور وذلك ان الكمال كما قلنا كمالان اول وثان
فالاول منهما هو الصورة بنفسها وهو كالكمال الاول للكتابة وهو
صورة صناعة الكتابة اذا تمت وكملت في نفس زيد مثلا فصار بها
كاتبا فليس يمكن ان يكون سابق العلم كمالا بهذا النحو وذلك ان كل
صورة هي مضطرة في وجودها الى عنصرها ومن الشنع ان يقال في هذا
العلم انه مضطر في وجوده الى ضرورية الامور وايضا فان هذا
الضرب من الكمال وجوده ووجود ما هو كمال له معا لا يتقدم احدهما
الآخر ومن القبيح ان يقال ان ضرورية الامور وهذا العلم معا
ومع هذا فان القائلين بهذا القول معترفون بتقدم العلم وسبقه

ضرورية

ضرورية الامور فليس اذا العلم سببا كماليا بهذا النحو والكمال الثاني
وهو الانتفاع الحاصل من ذي الكمال الاول كالانتفاع الحاصل من
صناعة الكتابة وهو تخليد الاقاويل والخواطر وتحطيط المشاعرين و
غير ممكن ان يكون هذا العلم سببا كماليا بهذا النحو وذلك ان هذا
الكمال متأخر في الزمان عما هو له كمال كتأخر الانتفاع بصناعة الكتابة
وهو تخليد الاقاويل والخواطر وتحطيط المتباعدين في الزمان على صناعة
الكتابة التي هي راسخة في نفس الكاتب وهذا العلم اقدم في الزمان من
ضرورية الامور فالعلم اذا ليس هو سببا كماليا لضرورية الامور ○

الباب السادس في انه ليس هو سببا ادويا لها ٥

وبين ايضا انه ليس هو سببا ادويا لها من قبل ان الاداة مخالفة
الطبيعة لطبيعة المصنوع بها وذلك انها لو كانت طبيعتها واحدة
لكانت سببا فاعلا لا سببا ادويا ومثال ذلك ما في الادوات
الصناعية كالفاس مثلا للنجار فانها مخالفة الطبيعة لطبيعة الباب
المنجور بها واما في الادوات الطبيعية فالهواء المشف فانه اداة
للابصار وهو مخالف في طبيعته طبيعة الالوان وهي المبصرات الاول

وصورة المعلوم هي ذات العلم وذلك ان العلم ليس هو غير صورة
المعلوم في نفس العالم وانما الفرق بينهما في ان موضوع العلم الذي يوجد
فيه هو نفس العالم وموضوع صورة المعلوم الهيولاني الهيولاني كما
قد بينا في الثالث ناها في تبيين ماهية العلم وايضا فان الاداة ضربان
احدهما هو الذي لا يمكن ان يصنع المصنوع بغيره والمثال كذلك
من الادوات الطبيعية فالرية والنفس فانه لا يمكن ان يوجد النفس
اعني استنشاق الهواء من خارج واخراجه من داخل من دونهما واما
المثال من الادوات الصناعية فالعود فانه لا يمكن ان يحدث الصوت
الذي يصنع به بغيره ومن البين ضرورية الامور مستغنية في وجودها عن
العلم بها فانها لو لو هيئت غير معلومة لما وجب ارتفاع العلم بها ارتفاع
عينها ولست اعني انها مستغنية في ان يكون معلومة عن العلم بها بل انما
اعني انها مستغنية في وجودها عنه فليس اذا العلم سببا اداويا لضرورية
الامور على هذا الضرب من الادوات والضرب الآخر من ضربي الادوات
هو الذي يمكن ان يعمل ما يعمل به باداة اخرى الا انه اذا عمل به العمل الخاص
له يكون اجود وافضل منه اذا عمل بغيره كالمبضع والفصد فانه وان امكن

ان يفتح العروق بغير المبضع كالسكين والزجاجة مثلا الا ان فتحها
به اجود وضرورية الامور لا يرتفع العلم بها بوجود لها احكاما ولا
يضعفها او يفسدها ارتفاعه ان يكون العلم اداة وبين ان يكون
سببا مثاليا وذلك انه اذا كان سببا مثاليا في نفس العالم يكون حد
نافع في احكام ما يقصد فعله الا انه ليس على انه اداة بل على انه سبب
مثالي وهو في غير الفاعل فليس العلم اذا سببا اداويا لضرورية الامور على
هذا النحو **الباب السابع** في انه ليس هو سببا مثاليا لضرورية
الامور التي هي في ذواتها ممكنة فانه تبين اذ اتبرهن ان في الموجودات
ما وجوده على طريق الامكان وذلك انه اذا كان العلم انما هو صورة
المعلوم في العالم وكانت صورة هذه الموجودات الممكنة من حيث هي
ممكنة من حيث هي الامكان فكان الامكان الحقيقي منافيا لجهة الضرورة
وذلك ان ما هو ممكن هذا الامكان الحقيقي محتمل للوجود فهو لذلك
مناف لضرورة العدم وهو محتمل للعدم ايضا فهو لذلك مناف لضرورة
الوجود فليس اذن في الامور الممكنة الصورة الضرورة بوجه من الوجوه
ولذلك لا يمكن ان يعلم ضرورية فاما ان في الموجودات امورا ممكنة :

فليس لشرح المعنى الذي اليه نشير باسم الممكن او لا ثم نتصفح الموجودات
فان وجد فيها هذا المعنى بيان وجوده وبين بيان ذلك ان هذا العلم
ليس هو سببا مثاليا لضرورية الامور الممكنة ونحن مزمعون على تبيين و
جود الممكن بعد ان يستتم نقض هذه الحجة وبين مصدرها وسلكها وتنبيه
على وجوه الاغراض من الاغاليط في البحث عنها بمعونة الله وحسن توفيقه
فليكن ذلك ههنا مسلما الى ان تبين وتسليمه يكل وضوح ان هذا العلم ليس
هو سببا مثاليا لضرورية ٧ منها وبيان هذا يتم باسقاط السببية لضرورية الامور
كلها ٧ هو اما سبب عنصري وصوري او فاعل او كمالي او مثالي او ادى
وهذا العلم اذا سببا لضرورية الامور وهذا ما اردنا ان نبين ٥
فاما مسلك هذه الاغلوطة وسبيل هذه الشبهة فهاتين بكل واحد من
المضافين وقرينه وتداخل معنى كل واحد منهما في معنى نظيره حتى انهما لا يتغايران
في وجود ولا فهم وعسر التمييز بين لوازم الامور اذا اخذت مجردة الذوات
بغير زيادة صفة او شريطة او اضافة الى شيء وبالجملة اذا نظر في ذواتها
مجردة على انفرادها وبين لوازمها اذا اخذت بشريطة او زيادة
صفة او اضافة الى شيء وكثيرا ما تباين لوازم امر واحد بعينه بل تتضاد

ثم ليس سببا لضرورية الامور الممكنة وان كان ليس سببا لضرورية الامور الممكنة الضرورية

عن هذا العلم يقتضي وجوه حكايته لكل سبب الضرورية الامور كلها

ايضا اذا اخذ على احدى حالتين الى الاخرى لوازمه اذا اخذ على الحال
الاخرى الا انها وان كانت من صعوبة التمييز بحيث لغير التفرقة بينهما
لشدة اشتباههما وغموض فصولها وتشابك فصولها متباينة في
ذواتها ومتغايرة في خاصيات صفاتها ومحتاج من رام تبيين حقائقها
الى حنكة ودربة بلحظ الخفيات ولطف نظر نافذ في المشكلات وشدة قوة
على تمييز المشتبهات ومضطر من طلب ادراكها الى ترديد النظر وتدبير
الفكر والصبر على الدأب في طلبها والتعري من الهوى عند تاملها وتحكيم العقل
في سلوكه اليها وسهولة الانقياد للحكمة عليها فعسا هما باجتماع هذه الخلال لها
يبلغان عرضهما وينيلان مقصودهما ولان كلامنا في هذه المقالة انما هو
في هذا العلم وعرضنا التمييز بين لوازم ذاته على التحديد ولوازمه مع
زيادة صفات او شرائط او اضافات والعلم من طبيعة المضافات
والمضافات عسر ما تمييز لوازم ذوات بعضها من ذوات بعض اذ كانت
لا تتغارق في فهم ولا وجود فلذلك اضطر الى اجتماع الخلال الموصوفة
قبل للملتمس علمها فاما انا المتكلم فيها فضامن لما مكنني من ذلك وهو الاداء
لي على العرب معانيها من الافهام الا استعملتها ولا ادع سبيلا يلوح لي

الى تسهيلها على الافهام الا اسلكها متوكلا على الله فى ذلك فان ابلغ
المقصود فبحمد الله وتوفيقه وان اعجز عنه فلضعف وقصورى وارجوا ان
لا اوم ثواب المجتهدين فى افاضة خير وازالة ضير فلا خير افضل من علم الحق
ولا ضير اعضل من اعتقاد باطل فان المجتهد وان قعد به الحرمان دون
بلوغ صالح همته ماجور ان احدى ومعذور اذا اكدى فنقول
ان هذه الحجة متقومة من مقدمات منها كاذبة اذا اخذت كلية وذلك
ان المقدمة القايلة انه يلزم ضرورة ان يكون حال وجود المعلوم موافقة
لحال العلم به من حيث هو عالم به هذه حالها فان هذه المقدمة اذا
اخذت على الاطلاق كانت كاذبة وذلك انه ليس يجب ان
يوافق وجود المعلوم العالم به من حيث هو عالم فى جميع احوالها
فانه من المجمع عليه ان حال وجود هذا العلم القدم والازلية وليس
حال وجود المعلومات كذلك وان فهمت على وجه اخر جايز
فهم فيها يكون قد اخذ قايلها المطلوب الاول الذى نخالف فيه
فانه ان فهم منها انه يجب ان يكون حال وجود المعلوم الضرورة كما كان
حال العالم به الضرورة من حيث هو عالم به فان هذا عند من جوز الامكان

كذب وغير مسلم وهو الذى عنه الفحص وفيه الخلاف والمعنى الذى يوجب
ما قدم صدق هذه المقدمة عليه هو ان يكون احوال وجود المعلومات
موافقة فى صورها لما عند العالم بها من طريق المماثلة فقد بان كذب
هذه المقدمة والمقدمة ايضا القايلة ان حال العالم من حيث هو عالم
حال ضرورية اذ كانت ثابتة غير متغيرة اذا اخذت على الاطلاق
بغير اشتراط يكون كاذبة وذلك ان الضرورة ليست لازمة
لها من جميع الجهات فان ذلك انما يكون بان لا تتغير لها صفة من
الصفات وهذا ليس بموجود لها من قبل ان اضافة العالم الى المعلوم
الذى يوجد فى حال ويعدم فى اخرى متغيرة بتغير حال المعلوم بالوجود والعدم
وان كان العالم فى نفسه غير متغير فان اضافة العالم بزيد مثلا فى حال
وجوده هى اضافة الى وجوده وهى غير اضافته الى زيد فى حال عدمه
والدليل على ذلك ان المضافين ماهية كل واحد منهما ذاتية
من حيث هو مضاف انما قوامها بالصاحب من حيث هو مضاف اليه مثل
ان ماهية زيد وانية زيد مثلا من حيث هو اب لعمرو ومثلا قوامها
لعمرو من حيث هو ابنه لانه متى تعدت بنوة عمرو عدمت ابوة زيد

اذ ليس يوجد زيد ابا ان لم يوجد عمرو ابنا ولا عمرو ابنا ان لم يوجد
زيد ابا وينبغي ان يعلم انا اقمنا زيدا مثلا مقام كل اب وعمرا مقام
كل ابن فليس يكفي اذا في ان يكون العالم من حيث هو عالم واحدا بالعدد
غير متغير من جميع الجهات ان يكون الموضوع الذي له احوال مختلفة
واحدا بالعدد غير متغير وذلك ان العلم بوجود زيد هو بالعدد غير
العلم بعدم زيد فان كانا جميعا من حيث هما علم شيا واحدا بعينه و
كان زيد الموضوع الموجود والعدم واحدا بالعدد وذلك ان العلم
مضاف الى المعلوم والمضافان ماهيه وانيه كل واحد منهما من حيث
هو مضاف قوامهما بالاخر ولا يمكن وجوده الا بوجود الاخر مضافا
والعلم بوجود زيد مستغن في ماهيته وانيته عن عدم زيد فالعلم اذا
بوجود زيد ليس هو العلم بعدمه وكذلك العلم بماهيه ذات زيد فقط
غير العلم بماهيه ذات زيد الموجود لان العلم بماهيه ذات زيد مجرده
من الصفه مستغن في ماهيته وانيته عن زيادة الموجود والعلم
بماهيه ذات زيد الموجود ليس بمستغن في ماهيته وانيته عن زيادة
الموجود فالعلم اذا بماهيته ذات زيد ليس هو العلم بماهيه ذات

زيد الموجود

زيد الموجود فقد ظهر ان العلم من حيث هو عالم تغير اضافاته الى المعلوم | العالم
تتغير احوال المعلوم ان كانت ذات العالم غير متغيره فليس القول اذا
بان العالم من حيث هو عالم لا تتغير ما دام ذاته مطلقا كما احدى
هذه الحجه فقد تبين بهذا الذي مثلناه كذب هذه المقدمه ويلزم اصحاب
هذه الحجه الاقرار بكذب المقدمة القايله ان حال العالم من حيث هو
عالم موافقه لحال المعلوم في الضروريه والثبات على حال واحده من
نفس ما حكموا به في هذه الحجه من قدم العالم من حيث هو عالم وانه
لم يصر عالما بعد ان لم يكن عالما وذلك انه اذا كان لم يزل عالما
بماهيه زيد وانيته مثلا ولا يزال لذلك يلزم ثباته على علمه به و
دوامه عليه وامتناع تغيره عن ان يكون عالما به ماهيه زيد موجودا
غير ماهيته معدوما يتغاير الوجود والعدم وذلك موجب لتغير الماهيتين
اذ كان زيد قد تغير الماهيتين اذ كان زيد قد سعى من عدم الى وجود
ومن وجود الى عدم فريدا اذا وهو المعلوم قد تبين وجوب تغيره وحال
العالم به بانه غير متغيره وهذا نقيض ما حكموا به وقد وجب من نفس
ما اقروا به هذه الحجه واذا لم يصدق القول بان حال المعلوم في ضرورته

الوجود والعدم كحال العالم به فيهما من حيث هو عالم به لم يلزم منه ما راموا
ان ينحوه به فقد وفينا بما ضمناه من بيان فساد هذه الحجة واظهار مدخل الا
غلوطة منها ومسلك الشبهة عنها ه

الفصل الخامس

التنبيه على وجوه الانواس من الزلل في البحث
عن حقيقة المطلوب والذب عنه ونحن بعد ذلك تنبيه على وجوه الاحراس
من الاغاليط والمغالطات التي يزل ويشترك بها الفاحصون
والذابون عن الحق في هذا المنع ه وقايلون ان احد الوجوه في ذلك ا
لا نظن ولا نسلم ان كل احوال وجود العلم موافقة لكل احوال المعلوم
بان يحتج لذلك بما قد قلناه ه ووجه بان ايضاً تنبيه على انه ليس ب
كل حال يلزم ذات مشي زيد غدا من احوال الوجود والعدم عند
تحديدها من كل صفة يجب ان يثبت لها اذا ومقتضاى صفة كانت
وذلك ان ذات مشي زيد في غد اذا لم يوصف بشي التبة من ممكنة
الوجود والعدم على ما شئت وان اضيف اليها صفة ما دام مثلا
وهو موثق بسار به صار هذا الشي ممتنع الوجود ضروري العدم وان اضيف
اليها صفة اخرى مثلا وهي حلى من العوائق عن المشي مريد له صار هذا

الم

المشي مريد صار هذا المشي ضروري الوجود ممتنع العدم وكذلك ان قيل
مشي زيد في غد الموجود يخرج بزيادة هذه الصفة عن ان يكون ممكناً
ويجب له الضرورة وذلك ان الموجود اذا كان موجودا
ممتنع ان يكون غير موجود في تلك الحال واذا اخذ مشي زيد في غد فقط
ج من غير زيادة الموجود وجب له الامكان ه ووجه ثالث
ايضا ينبغي ان لا يغفل عنه وان يكون حاضر ذهن المحتج عن وجود
الممكن وهو انه سواء ان يقال الامور المعلومة على ما هي عليه من
الوجود والعدم وان يقال الامور الموجودة والامور المعدومة
وذلك ان العلم اذا كان ادراك حقايق الموجودات بما هي موجودات
وهذا هو صورة في نفس العالم وكان ما عليه الامر الموجود في الحال
التي هو فيها موجود هو صورة الوجود فالقول فيها اذا انها معلومة
هو انها موجودة وكل الاشياء التي الصدق فيها هو انها موجودة
ممتنع ان يعدم في تلك الحال وكذلك القول في العدم فان الامور
المعدومة هي ما عليه وان يقال انها معدومة لان ما هي عليه هو انها
معدومة فبهذا السبب لا يصدق فيها امكان الوجود وذلك

ان الامر المعدوم لا يمكن وجوده من قبل انه ليس سوا ان يقال ان
الامر ممكن وجوده وان يقال ان الامر المعدوم ممكن وجوده لانه
اذا وصف الامر بالعدم وصدق الوصف عليه امتنع وجوده
وينبغي ايضاً ان ننبه المقدمون لا لزام ضروريه مشي زيد المقدمه قابله
بانه قد سبق العلم بجميع الامور على ما هي عليه على انه قد احتمل بلفظ
العلم علوم كثيره بالعدد وذلك ان اعراض زيد وهو واحد من
الامور كثيره لا يمكننا احصاؤها بل ان قلنا انها يكاد ان يكون غير
متناهيه لم يبعد الحق فكم بالحرى اعراض جميع الامور وحكم المسئله التي
يلزم المجيب ان يجيب عنها ان يكون شي واحد في المعنى لشي واحد
في المعنى وان خصصوا بان قالوا انه قد سبق العلم بحال مشي زيد
مثلا في الوجود والعدم نبه على ان هذا القول ايضاً تحته معان مختلفه
وذلك ان العلم بمشي زيد في غد ان فهم عدو حا للمشي كان معناه
غير معناه ان فهم وقتا للعلم وذلك ان معاني الذوات مجرده ليست
معانيها باعيانها موصوفه وان كانت للعلوم بجميعها قد سبقت
والسبيل في المسئله المتضمنه معاني مختلفه الذوات ان لا يجاب

عنها جوابا واحدا بل ان يفرد عن كل واحد من المعاني على حده مسئلتين مع
هذا التلبيس على ان لفظة العلم ههنا قد احتمل فيها علوم كثيره وذلك
ان العلم بحال مشي زيد في غد ان فهم التوقيت للمشي دون العلم ليس
هو واحد بل علوم كثيره عددها بحسب عدد المعلومات من احوال
زيد في الوجود والعدم فان العلم بمشي زيد في غد قبل حضور غد
غير العلم به عند حضور غد وغير العلم به بعد انقضاء غد وبحسب صدق
هذا القول من قبل ان حال مشي زيد في غد في وجوده وعدمه قبل غد
هي انه ضروري الوجود ممتنع العدم او ضروري العدم ممتنع الوجود
وكل واحد من هذه المعاني غير الآخر منها وقد بينا ان عدد العلوم مساو
لعدد المعلومات فليس العلم باحوال مشي زيد في غد علما واحدا
بالعدد بل هو علوم كثيره ولذلك ينبغي ان لا يجاب جوابا واحدا
عن اكثر من واحد منها وان كان صدقا في كل واحد منها ان يقال
انه سابق فانه اذا افرد السوال عن علم من هذه العلوم واصاب الصدق
في الجواب عنه لم يغلط المجيب ولم يمكن السائل ان يغالط فهذا غاية ما
نقوله في ان الشبهه الداخله على اهل الفحص عن هذا المعنى المطلوب.

الفصل السادس من قبل هذه الحجة التي اقوى ما يعرفه خرج المخالفين للمحق ۝
في اثبات الاعتقاد الصادق فيه وهو ينقسم قسمين القسم الاول
في العرض المقصود في هذه الرسالة وهو تبيين وجود طبيعة الممكن
وانه قد يوجد امور ممكنة وقد ان لنا ان نمعن للحقيقة فيه ونبين ان من
الامور الموجودة ما هو ممكن فنقول ان اولى ما ابتدى به في كل مطلوب
وجوده او عدمه ملتمس ما يدل عليه اسمه فانه اذ الحض ذلك
واتبع بتصفح الامور كل الفحص عنه فان وجد معناه في الامور وجب
الاقرار به وان لم يكن موجودًا لزم انكاره والاقرار بعدمه
فنحن لذلك نسلك هذا السبيل في مطلوبنا هذا وهو هل الممكن
موجود فنقول انا انما نسمي ممكنا ما ليس بضروري الوجود
الضروري العدم فنشرح ما نعنيه بواحد واحد منهما فنقول
ان الضروري الوجود هو الذي وجوده دايم ولا يعدم البتة
والضروري العدم هو الذي عدمه دايم ولا يوجد البتة فلان الممكن
كما هو ما ليس بضروري الوجود والضروري الوجود هو الدايم الوجود
فالممكن اذن هو ما ليس بدايم الوجود ولانه ايضا مع انه ليس بضروري

الوجود

الوجود وهو ليس بضروري العدم والضروري العدم هو الدايم الدايم
الدايم العدم يجب ان يكون الممكن هو ما ليس بدايم العدم فيجتمع
ما بين لنا بهذين القياسين في الممكن وهو انه ما ليس بدايم الوجود
ولا دايم العدم فهذا رسم الممكن قد لخصناه فيكل فحصا عنه بان نتصفح الامور فان
وجدنا فيها ما ليس بدايم الوجود ولا دايم العدم فقد وجدنا مطلوبنا وبلغنا مقصودنا
فنقول ان المشي الان مثلا ليس بدايم الوجود اذ كان قد يوجد ان
غير ماش وهذا ما لا يمكن تنبيه لانه في غاية البيان وكذلك ليس بدايم العدم فكل
ما ليس بدايم الوجود ولا دايم العدم هو ممكن فالمشي الان اذا هو ممكن
فقد ادركنا مطلوبنا وصحت صحة اعتقادنا بمعونة الله وحسن توفيقه ۝
القسم الثاني في اشباع الفحص عن المغروس الحق في ما الخلاف بين
الفلاسفة القدماء مقصورًا عليه من امر الممكن الا انا نحب ان نسبح هذا
القول ان نضيف اليه اولا ما حصله ارسطوطاليس ما لفحص عن هذا المعنى
في كتابه الثاني من كتبه المنطقية وهو كتاب العبارة الموسوم بباري ارمانياس
وذكر الشي الذي اختلف القدماء مقصور عليه وهو هل الحركات في الزمان
مستقبل ممكنة ام هي ضرورية كلها ونقص كلام ارسطوطاليس الفيلسوف

فی حجة الناس فی الممکن وافساده ایاها واثباته وجود الممکن لیلا یبقی
فی هذا اللغز شبهة غیر ممیزة ولا لبس غیر منکشف ولا باطل لم یفضح ولا
حق لم یوضح فنقول انه من البین الذی لا مریة فیه انه کما ان معنی حد طبیعة
کل نوع موجود لکل واحد من اشخاصه مثل ان معنی حد طبیعة الانسان
مثلا وهو نوع وهو قولنا حی ناطق مائت هو موجود لکل واحد من اشخاصه
کزید وعمرو ولذلک معنی کل حد ما هو غیر مفارق لطبیعة نوع ما من الانواع
هو موجود لکل واحد من اشخاصه مثل ان معنی حد الضاحک وهو مثلا قوة
علی التصویت بصوت طبیعی دال علی تاثر النفس بفرح وهو غیر مفارق
لطبیعة الانسان هو موجود لکل واحد من اشخاص الانسان کزید وعمرو
ومما لا حقاء به ان مشی الانسان نوع لمشی زید فی غد مثلا ومعنوان نعلم
اما مستعملون مشی زید فی غد مکان مشی کل واحد من اشخاص الناس فی
ای زمان اتفق وقد تبین ان معنی حد الممکن موجود للمشی فی غد لعکس
هذه حکایة الممکن غیر مفارق لطبیعة مشی الانسان وکل ما هو غیر مفارق
لطبیعة مشی الانسان هو موجود لطبیعة مشی زید فی غد تبین لعکس
حکایته کل ما هو غیر مفارق لطبیعة نوع ما وکل ما هو غیر مفارق لطبیعة

نوع

نوع ما هو موجود لطبیعة کل واحد من اشخاصه فاذا کل ما هو غیر مفارق لطبیعة
مشی الانسان موجود الکل واحد من اشخاصه فاذا کل ما هو غیر مفارق
وهذا الظاهر المستغنی عن البیان ان مشی زید فی غد واحد من اشخاص
مشی الانسان واذا سلکت هذه السبیل بعینها فی اشخاص نوع نوع بین
فیها وجود امکان ما هو ممکن فی طبیعة نوعها ٥ **الفصل**
الخامس فی اقتصاص کلام ارسطوطالیس فی حجة
الناس للممکن الماخوذة من ضرورة صدق احد النقیضین وکذب الاخر و
براهینه علی وجوده وتنبیهه علی مواضع الغلطفیه وهو ینقسم الی بابین
الباب الاول فی اقتصاص کلام ارسطوطالیس فی حجة النافی له علی نصه
من غیر زیادة ولا نقص ولا تغیر له قال ارسطوطالیس ان
الموجودة الان او التی قد کانت فیما مضی فواجب ضرورة ان یکون
الایجاب او السلب فیها اما صادقا واما کاذبا اما فی الکلیة علی معنی
کلی احدهما ابدا صادق والاخر کاذب وکذلک الاشخاص علی ما قلنا
واما الکلیة التی لا تقال علی معنی کلی فلیس ذلک واجبا فیها وقد قلنا فی هذه ایضا
فاما المعانی الجزئیة المستانفة فلیس یجری الامر فیها علی هذا المثال وذلک انه

ان كان كل ايجاب او سلب اما صادقا واما كاذبا فواجب في كل شيء
ان يكون اما موجودا او غير موجود فان قال قايل في شيء من الاشياء انه
سيكون وقال آخر فيه بعينه انه لا فمن البين انه يجب ضرورة ان
يصدق احدهما ان كان كل ايجاب فصادق او كاذب وذلك انه
لا يمكن ان يكون الامران جميعا في ذلك وما اشبهه فان قولنا في شيء
انه ابيض واما غير ابيض ان كان صادقا فواجب ضرورة ان يكون هو ابيض
او ليس بابيض وان كان الشيء اما ابيض او غير ابيض فقد كان الايجاب او السلب
فيه صدقا وان لم يكن فكذبا وان كان كذبا فليس هو فواجب اذا ضرورة
ان يكون الايجاب او السلب اما صادقا واما كاذبا فليس شيء من الاشياء
اذا مما يكون او مما يتكون او مما هو موجود يكون بالاتفاق او باحد
الامرين اللذين لا يخلو الشيء منهما ايهما كان شيء من الاشياء مرج ان
يكون او لا يكون على هذه الجهة بل الامر كلها ضرورية وليس يكون شيء منها
على اي الامرين اتفق وذلك ان الموجب يصدق فيها او السالب ولو
لم يكن كذلك لكان كونها وغير كونها على مثال واحد وذلك ان الشيء
الذي يقال فيه انه يكون على اي الامرين اتفق وذلك ان الموجب يصدق

فيها

فيها او السالب ولو لم يكن كذلك لكان كونها وغير كونها على مثال واحد و
ذلك ان الشيء الذي يقال فيه انه يكون على اي الامرين اتفق فليس
هو باحد الامرين اولى منه بالآخر ولا يصير كذلك وايضا ان كان الشيء
من الاشياء ابيض في الوقت الحاضر فقد كان القول فيه من قبل بانه سيصير
ابيض صادقا فيجب لذلك ان يكون القول في شيء من الاشياء مما يتكون انه سيكون
قد كان دائما صادقا وان كان القول في شيء بانه في هذا الوقت او سيكون
فيما بعد كان دائما حقا وليس يمكن ان يكون هذا غير موجود ولا يصير موجودا
فواجب ضرورة ان يكون فليس يمكن اذا شيء من الاشياء على اي الا
مرين اتفق ولا بالاتفاق وذلك انه ان كان شيء بالاتفاق فليس
كونه واجبا ضرورة وايضا فليس يجوز ان يقال انه ليس ولا واحد
من القولين حقا كانك قلت القول بان الشيء سيكون والقول بان
الشيء ليس يكون اما اولا فلانه يلزم من ذلك ان يكون الايجاب
وهو كذب سلبه غير صدق والسلب وهو كذب سلبه غير صدق والسلب
وهو كذب ايجابه غير صدق ثم مع ذلك فانه ان كان القول في الشيء
بانه ابيض وبانه اسود صادقا فيجب لذلك ان يكون الشيء الامران جميعا

وان كان القول فيه بانه يصير كذلك في غد صادقا فواجب ان يصير كذلك
في غد وان كان القول فيه بانه لا يصير كذلك وليس لا يصير كذلك في غد حقا
فليس هو على اي الامرين اتفق ومثال ذلك الحرب فانه يجب لا ان
يكون حربا ولا ان لا يكون فهذا ما يلزم من الامور شنعة وغيره مما اشبهه
ان كان كل ايجاب وسلب اما مما يقال حربا فواجب ضرورة ان
يكون احد المتقابلين صادقا والاخر كاذبا ولم يكن فيما يحدث ما يكون
حدوثه على اي الامرين اتفق من الاشيا جميعا وجودها وكونها واجب
ضرورة وعلى هذا القياس فليست بنا حاجة الى ان نروي في شي ولا ان
نستعد له ولا ناخذ له اهبته كانا ان فعلنا ما يجب كان ما يجب وان
لم نفعل ما يجب لم يكن ما يجب فانه ليس مانع يمنع من ان يقول قايل
في شي من الاشيا انه يكون الى عشرة الف سنة مثلا ويقول الآخر انه
لا يكون فيصح ولا محالة احد الامرين اللذين كان القول حينئذ بانه
يكون صادقا وايضا فلا فرق في هذا المعنى بين ان يقال المتناقضة
وبين الا يقال وذلك انه من البين ان الامور تجري مجاريها وان
لم يوجب موجب شيئا منها ولم يسلبه آخر وذلك ان الشي انما يكون

اولا يكون من قبل انه قد اوجب او قد سلب ولا حكمه بعد عشرة
الف سنة غير حكمه بعد زمان آخر كم كان مقداره فاذ كانت
حاله في الزمان كله حالا يصدق فيه معها احد القولين دون الآخر
فواجب ان يكون ذلك الصدق حتى يكون كل واحد من الاشيا
التي تكون حاله ابدا ما يكون ضرورة وذلك ان ما كان القول
فيه بانه سيكون صادقا ابدا فاذ كانت هذه الاشيا محالا لانا
نرى امورا تحدث مبداها من الروية فيها واخذ الاهبة لها وقد نجد
بالجملة في الاشيا التي ليست مما يفعل دايما الامكان لفعل الشي
وترك فعله على مثال واحد حتى يكون فيها الامران جميعا ممكنين
اعني ان يكون الشي والا يكون وههنا اشيا كثيرة بين من امرها
انها بهذه الحال ومثال ذلك ان هذا الثوب قد يمكن ان يتمرق
ولا يتمرق بل يسبق اليه البلى وعلى ذلك المثال قد يمكن ان لا
يتمرق فانه لم يكن البلى ليسبق التمرق اليه لو لم يكن يمكن الا
يتمرق وكذلك يجري الامر في ساير ما يكون مما يقال على
هذا الضرب من القوة فظاهر اذا انه ليس جميع الاشيا موجودها

او كونها ضرورة بل لبعض الاشيا يجري على اي الامرين اتفق و
ليس الايجاب باحرى من السلب بالصدق فيهما وبعضها احد الامرين
دون الاخر احرى فيها واكثر الا انه قد يمكن ان يكون الامر الاخر
ولا يكون ذاك فنقول الان ان الموجود للشي اذا كان
موجودا ضروري واذا لم يكن موجودا فنفي الوجود عنه ضروري
وليس كل موجود فوجوده ضروري ولا كل ما ليس بموجود فعدم
الوجود له ضروري وذلك انه ليس قولنا ان وجود كل موجود فهو
ضرورة اذا وجد هو القول بان وجوده ضروري على الاطلاق
وكذلك ايضا ما ليس بموجود وهذا بعينه قولنا في المتناقضين ايضا
وذلك ان كل شي فوجوده الان او غير وجوده فواجب ضرورة
غير انا اذا فصلنا فقلنا احد الامرين لم يكن واجبا ضرورة
ومثال ذلك ان قولنا ان الحرب تكون غدا او لا تكون واجب
ضرورة ولا قولنا انها لا تكون غدا فواجب ضرورة لكن الواجب
ضرورة انما هو ان تكون او لا تكون فيجب من ذلك اذ كانت
الاقاويل الصادقة انما تجري على اي الامرين اتفق وتحمل الضدين

ما كان منها [illegible] الامور [illegible]

فواجب

فواجب ضرورة ان يكون المناقضة ايضا يجري فيه ذلك المجرى وهذا
شي يلزم في ما ليس وجوده دائما وفيما ليس فقده دائما فان
ما جرى هذا المجرى واجب ضرورة ان يكون احد جزئي النقيض
فيه صادقا او كاذبا غير انه ليس واحدا مشارا اليه بعينه بل ايهما
اتفق وربما كان احد المتناقضين احرى بالصدق الا انه ليس
ذلك يوجب ان يكون صادقا او كاذبا فقد كان بين لك انه
ليس كل ايجاب وسلب متقابلين واحدهما صادق ضرورة و
الاخر كاذب ضرورة وذلك انه ليس مجرى الامر فيما ليس
بموجود الا انه ممكن ان يكون او لا يكون مجراه فيما هو موجود
بل الامر يجري فيه على ما وصفناه

الباب الثاني

في شرح كلام ارسطوطاليس الذي اقتصصناه وتفصيله
بحسب المعاني التي تكلم عليها فيه وهو ينقسم الى ثلثة اقسام
القسم الاول في شرح كلامه في نحو القاضيين للممكن فنقول
ان قوله الان يشير به الى ان زمان حاضر فرض وبقوله في
ما مضى الى ان زمان ماض فرض وبقوله الايجاب او السلب

الى الاثبات او النفي المتناقضين وهو كقولنا كل انسان حي ليس
كل انسان حيا او قولنا ولا واحد من الناس حجر او واحد من الناس
حجر كل انسان كاتب ليس كل انسان كاتب او زيد حي زيد ليس
بحي وانما قلنا المتناقضين للفصل بين المتناقضين وبين
المتضادين وهما كقولنا كل انسان حي ولا واحد من الناس
حي وكل انسان حجر ولا واحد من الناس حجر وكل انسان
كاتب ولا واحد من الناس كاتب فان المتناقضين لا
يكذبان جميعا ولا يصدقان معا فاما المتضادان فانهما وان
لم يصدقا معا فقد يكذبان وذلك ان قولنا كل انسان
كاتب وقولنا ولا واحد من الناس كاتب كاذبان معا ويفرق
ايضا بينهما وبين المهملتين وهما كقولنا انسان كاتب وانسان
ليس بكاتب فان الحكمين قد يصدقان معا ولا كانا يكذبان
معا وكذلك الجزئيان وهما كقولنا واحد من الناس كاتب
وواحد من الناس ليس بكاتب وبين الاحكام التي لم يكتمل
فيها شروط النقيض فان امثال هذه الاحكام ليس بواجب فيها

فيها

فيها ان يوجب صدق احدهما كذب الاخر لا محالة وينبغي ان تعلم
انا نعني بلفظ الايجاب ما نعنيه بلفظ الاثبات وبلفظ السلب
ما نعنيه بلفظ النفي ونعني بقوله الايجاب او السلب فيهما اما صادق
واما كاذب انه يجب ضرورة ان يكون اي هذين اخذ مقصورا
على الصدق دون الكذب او على الكذب دون الصدق فان
الايجاب الكلي في المادة الضرورية وهو كقولنا كل انسان حيوان
مقصور على الصدق ولا يجوز كذبه وسلبه مقصور على الكذب ولا
يجوز صدقه وهو في المادة الممتنعة وهو كقولنا كل انسان حجر و
في المادة الممكنة ايضا وهو كقولنا كل انسان كاتب مقصور على
الكذب ولا يمكن صدقه والسلب الكلي في المادة الممتنعة وهو
كقولنا ولا واحد من الناس حجر مقصور على الصدق وفي المادتين
الاخريين مقصور على الكذب ونعني بقوله وكذلك في الاشياء الشخصية
انه كما ان الاختلاف في ان الايجاب والسلب المتناقضين
اللذين الموضوع وان شئت فقل الموصوف فيهما كلي كا
الانسان مثلا مضاف الى احدهما لفظة كل او لفظة ولا

واحد والى الاخر لفظنا ليس كل او لفظه واحد في ان الا
يجاب والسلب المتناقضان فيما اذا كذب احدهما صدق الآخر
ابدا كذلك لا خلاف في ان الايجاب والسلب المتناقضين
اللذين الموضوع فيهما شخص اذا كذب احدهما صدق الاخر
لا محالة ونعني بقوله واما الكلية التي لا تقال على معنى كل الايجاب
والسلب الذي الموضوع فيهما كلي كالانسان فسماها كلية لان
موضوعها كلي وقال انها لا تقال على معنى اي لم يحكم
بها على كل ذلك الموضوع فيوجب او يسلب المحمول وان شئت
فقل النصف من كل ذلك الموضوع وهذان هما الحكمان المهملان
كقولك الانسان هو ماش الانسان ليس بماش وقوله فليس ذلك
واجبا فيهما نعني بلفظه ذلك منه صدق احدهما وكذب
الآخر دايما وبقوله واجبا صدقا وبقوله فاما اللواتي الجزئية الموضو
عات الشخصية كمشي زيد في غد وبقوله فليس يجري الامر
فيها على هذا المثال انه ليس مثل ما انه لا خلاف في احوال
الايجابات والسلوب التي ذكرناها في وجوب اقتسامها الصدق
والكذب

والكذب او في لا وجوب ذلك لا خلاف في الاحكام التي
الموضوعات فيها شخصية والزمان فيها مستقبل ولما قال هذا
علا ان البطالة ارتفاع الخلاف عنها موجب اثباته لما ترك ذكره
اذ كان مفهوما مما قاله جاريا على عادته في توخي الايجاز واتبع
ذلك بحجة احدى الفرقتين المختلفتين في ذلك وهي الموجبة ضرورية
الامور الموجودة والكائنة فقال وذلك انه ان كان ايجاب
او سلب اما صادق واما كاذب بغير انه ان كان الايجاب لكل
سلب ~~اما صادقا واما كاذبا~~ لا يخلو من الصدق او الكذب وكذلك
كل سلب لا يخلو منهما وقوله فمن البين انه يجب ضرورة ان يصدق
احدهما بتم بان يقال ويكذب الاخر وقوله ان كان كل ايجاب
صادقا او كاذبا فقد احضر فيه وكان اذا صدق احدهما كذب
نظيره واذا كذب صدق هو واشار الى ما احضره بقوله وذلك
انه لا يمكن ان يكون الامران جميعا ونعني بذلك اما انه لا يمكن ان
يجتمع في الايجاب والسلب الصدق والكذب واما انه
لا يمكن ان يجتمعا على صدق ولا ان يجتمعا على كذب وينبغي

ان تعلم انا انما نعرض في ساير كلامنا هذا الايجاب والسلب المتناقضين دون
غيرهما ونعني بقوله ذلك النقيضين وبقوله ما اشبهه ما اشبه النقيضين
في اقتسام الصدق والكذب وهو الاحكام المتضادة وهي الايجاب
مع السلب الكلية كقولنا كل انسان حي ولا واحد من الناس حي
في المادة الضرورية والممتنع فانها شبه النقيضين في اقتسام
الصدق والكذب وقوله فان قولنا في شيء انه ابيض او غير ابيض
معناه انه ان كان قولنا غير ابيض هو الصادق فواجب ان
يكون الشيء الفرد غير ابيض وقوله وان كان الشيء اما ابيض واما
غير ابيض فقد كان ايجابيا او سلبيا فيه صدقا وان لم يكن فكذبا
يعني به انه ان كان الشيء ابيض فقد كان قولنا فيه انه ابيض صدقا
وان لم يكن ابيض فقد كان قولنا فيه ابيض كذبا وان كان الشيء
غير ابيض فقد كان قولنا فيه انه غير ابيض صدق وان لم يكن غير
ابيض فقد كان قولنا غير ابيض كذبا وقوله وان كان كذبا فليس
هو هو تتميم قوله ان كان صدقا فواجب ضرورة ان يكون هو ابيض
ومعناه انه وان كان كذبا فليس هو اي ان كان قولنا انه غير

ابيض

ابيض كذبا فليس الشيء في نفسه ابيض وان كان قولنا انه غير ابيض
كذبا فليس في نفسه غير ابيض ~~وان كان قولنا~~ انه وقوله فواجب
اذا ضرورة ان يكون الايجاب او السلب اما صادقا واما كاذبا
هو نتيجة ما قاله ومعناه انه وجب ضرورة ان يكون الايجاب اما
صادقا واما كاذبا وقوله فليس شيء اذا اما يكون او مما هو موجود يكون
بالاتفاق او باحد الامرين اللذين لا يخلو الشيء منهما ايهما كان ولا شيء
من الاشياء مزمع ان يكون او لا يكون على هذه الجهة من الامكان
هو نتيجة من سطلى المملكة على انها قد لزمت لهم ووجب الاقرار
بها مما قدموه ومعناه انه ليس شيء من الاشياء التي هي في التكون
كمشي الماشي في حال مشيه او كالعصير في حال تكونه خمرا ولا من
الاشياء الموجودة كالخمر الموجودة يكون بالاتفاق اي في الندرة
والاشياء التي تكون في الندرة ضربان احدهما وجوده في
الندرة كوجود حافر بئر كنزا او كوجود المطر في الصيف و
الثاني منهما عدمه في الندرة كعدم البرد في الشتاء او باحد الامرين
اللذين لا يخلو الشيء منهما اي بوجود شيء ما اي شيء كان او عدمه

ايهما كان اى وجود كان او عدم وما فيما ليس احدهما فيه اولى من
الآخر كمشى زيد فى غد مثلا فانه ليس وجوده اولى من عدمه ولا عدمه
اولى من وجوده ولا شئ من الاشياء التى هى فى التكون كشئ
منه مع بان يكون او لا يكون على هذه الجهة اى على جهتى الامكان
اللتين ذكرهما وقوله بل الامور كلها ضرورية وليس يكون شئ منها
اى الامرين اتفق هو غير ما ظن الباقون للمحكى انه قد نسب لهم
مما قدموه وهو انه ليس شئ من الاشياء ممكنا وضعه ليس عنهم
فقال وذلك ان الموجب يصدق فيها او السالب فقياسهم
على ذلك يكون بهذه الحكاية كل ما يصدق فيه الموجب او السالب
فهو ضرورى والمعانى كلها يصدق فيها الايجاب والسلب فكل
المعانى اذا هى ضرورية وكلما اى بالقوة بهذا القياس الذى
ذكرناه بين مطلوبهم على طريق الخلف بقياس الى باحدى
مقدمتيه وهى نقيض المطلوب وهى قوله ولم يكن كذلك لكان
كونها وغير كونها على مثال واحد ومعنى هذا القول ان المعانى
لو لم تكن كذلك اى ضرورية لكان كونها وغير كونها على مثال

واحد اى كانت نسبة وجودها الى موضوعها مثل نسبة عدمها اليه و
ذلك ان المادة الممكنة فقد هذه حالها فاما المادة الضرورية فليس
نسبة وجود المعانى فيها الى موضوعاتها كنسبة عدمها اليه وذلك
ان وجودها غير مفارق لها وعدمها لا يمكن ان يلابسها والمادة الممتنعة
ايضاً كذلك وذلك ان عدمها غير مفارق لها ووجودها غير ملابس
لها وانما المادة الممكنة فقط نسبة وجود معانيها الى موضوعاتها كنسبة
عدمها اليها وذلك انه كما ان وجودها قد يلابس موضوعاتها
كذلك عدمها قد يلابس وامسك عن المقدمة الاخرى وهى القائلة
وكل ما كونه ولا كونه على مثال واحد ليس هو ضروريا ينتج عن ذلك
ان المعانى ليست ضرورية وهذا مقابل النتيجة الصادقة عندهم الى اوجب
الاقرار بها قياسهم الاول واذا كانت نتيجتهم صادقة فنقيضها
كذب وذلك ان الشئ الذى يقال فيه انه يكون على الامرين اتفق
فليس هو واحد الامرين ايهما اتفق بل هو الامرين اللذين يكون
فيهما على ايهما اتفق الوجود والعدم ويعنى بقوله ولا ليس كذلك
اى ان الامر الذى يقال فيه ما ذكر لا ليس كذلك اى بان يكون

باحدهما بالوجود والعدم اولى منه بالاخر وانما اتى بهذا القول ليبين
به المقدمة القايلة بان المعانى التى ليست ضرورية كونها على مثال واحد
فاتى باحدى مقدمتى القياس وهى هذه وامسك عن الاخرى وهى القايلة
وكل ما ليس هو احد الامرين اولى منه بالاخر فكونه وغير كونه على مثال
واحد فسبح عن ذلك ان الامور التى ليست ضرورية كونها وغير كونها على
مثال واحد وقوله ايضًا ان كان شىء من الاشياء ابيض وساير ما يتلو
ما يتلو ذلك الى قوله وذلك انه ان كان شىء بالاتفاق فليس كونه
واجبًا ضرورة مستغن بظهوره عن تكلف شرحه الا كونه قوله
فليس يمكن ان يكون هذا غير موجود ولا انه يصير موجودًا منسوق
على غير موجود ولا يمكن ان لا يصير موجودًا وجملة هذا القول هو قياس
على هذا النحو كل ما هو موجود فى وقت الحاضر فكان كل مرة صح بان
يكون وكل ما القول فيه قبل وجوده بانه سيصير ابيض صادق
دايمًا فليس يمكن ان يكون غير موجود ولا ان لا يصير فكل ما هو
ابيض فى الوقت الحاضر اذا ليس يمكن ان يكون غير موجود ولا
الا يصير موجودًا ثم نضيف الى هذه النتيجة مقدمة اخرى

م

وهى القايلة والشىء الذى من المحال الا يصير موجودًا فواجب ضرورة
ان يكون ويتبعه بالنتيجة وهى قوله فجميع الاشيا اذا المزمعة
بالوجود فواجب ضرورة ان يكون فقد جعل هذه النتيجة مقدمة
وتبعها نتيجة هى قوله فليس يكون اذًا شىء من الاشيا على الامرين اتفق
ولا بالاتفاق يلزمها مع المقدمة التى ضمها بها كلامه فى هذه الحجة واخرجها
مخرج السبب وهو قوله وذلك انه ان كان شىء بالاتفاق فليس
يكون واجبًا ضرورة ونظم قياسه هذا على هذا النحو جميع الاشياء التى
كونها بالاتفاق ليس كونها واجبًا ضرورة وكل الاشياء
المزمعة بالوجود كونها واجب ضرورة فلا شىء من الاشيا المزمع
بالوجود اذا يكون على اى الامرين اتفق ولا بالاتفاق فهذا
اخر الحجة الثانية لابطال الممكن وايجاب الضرورى وقوله فليس
يجوز ان يقال انه ليس ولا واحد من القولين حقًا وما يتلو ذلك
الى قوله والسلب هو كذب الايجاب غير صدق هو قول واضح
مستغن عن تكلف شرح معناه وغرضه فيه ان يبين ان القوم
المخالفين ان كل ايجاب وسلب متناقضين فواجب ضرورة ان

يكون ويتبعه ما النتيجه وهى قوله فجميع الاشيا اذ الممتنعه بالوجوه
فواجب ضرورة ان يكون قد جعل هذه النتيجه مقدمة ويتبعها نتيجه هى
قوله فليس يكون اذًا شئ من الاشيا على اى الامرين اتفق ولا
بالاتفاق يلزمها مع المقدمة التى ختم بها كلامه فى هذه الحجه و
اخرجها مخرج السبب وهى قوله وذلك انه ان كان شئ
بالاتفاق فليس يكون واجبا ضرورة ونظم قياسه هذا على هذا النحو
جميع الاشيا التى كونها بالاتفاق ليس كونها واجبا ضرورة
وكل الاشيا الممتنعه بالوجود كونها بالاتفاق ليس كونها
واجب ضرورة فلا شئ من الاشيا الممتنعه بالوجود اذا
يكون على اى الامرين اتفق ولا بالاتفاق فهذا اخر الحجه
الثانيه لابطال الممكن وايجاب الضرورى وقوله فليس
يجوز ان يقال انه ليس ولا واحد من القولين حقا وما يتلو
ذلك الى قوله والسلب هو كذب ايجابه غير صدق هو قول واضح
مستغن عن تكلف شرح معناه وغرضه فيه ان يبين ان
قول القوم المخالفين ان كل ايجاب وسلب متناقضين فواجب

ضرورة

ضرورة ان يصدق احدهما ويكذب الاخر هو حق بان يأخذ
احد قسميه ويصحح مقامهما جميعا واعنى بقسمته المعنيين اللذين اذا
بطل صدقه وجب احدهما وذلك انه ان بطل ان يكون النقيضان
احدهما صادق والاخر كاذب ولا بد ضرورة ان يكونا صادقين
جميعا او كاذبين جميعا فاخذ هذا القسم الاخير ليبين بطلانه
ولم يذكر القسم الاول لان السبيل فى ابطالها واحدة بعينها
وابطاله اياه بطريق الخلف وذلك انه الزمه محالا وهو ان
يكون الايجاب وهو كذب سلبه غير صدق واحد ان هذا المحال
بغير تبيين لانه اول فى العقول ومما الاحكم اظهر منه استحالة ولم
يكن غرضه تبيين ذلك اذ كانت استحالة الموضوع وهو ان النقيضين
جميعا كاذب كاستحالة ما يلزمه هو وهو استحالة كذب ما نقيضه
غير صدق فى الوضوح لكنه انما اتى به لبرد قسمة التى هو حق توكيدا
باظهار شناعة قسيمه ولسبب اخر ايضا ما بينه مما يتلو هذا
القول وهو قوله ثم مع ذلك فانه ان كان القول فى الشئ بانه ابيض

وبانه اسود صادقا وساير ما تيلو ذلك الى اخر قوله فليس هو
على اى الامرين اتفق وهذا عرض ثان لهذا القول وهو ان
يبين انه وان سلم ان كل واحد من قسمي القول بان كل ايجاب و
سلب متناقضين احدهما صادق والاخر كاذب موجود يلزم
ايضا ان يكون الامور كلها ضرورية ليس فيها شئ على اى الامرين
اتفق واحد لبيان ذلك القسم الذى تر فى الفصل الذى قبل هذا
واقامه مقامه جميع السبب الذى ذكرناه قبيل فى اخذه القسم
الباطل الاول مكانه ومكان هذا ومعناه واضح من نفس
كلامه فنحن لولك يعدل عن مرام تلخيصه وقوله مثال ذلك
الحرب فانه يجب جميعا فانه ان قال قايل بان الحرب ستكون
غدا والقول بانها لا تكون غدا صادقين معا يجب لصدق الا
يجاب لا الا تكون والصدق السلب الا تكون ولا ان جملة
هذين القولين على وضع المصدقين بالقسمين الباطلين يلزم
من الضرورة على ما هما عليه تحت ان يكون الامور التى يدلان

عليهما من الاضطرار على ما هى عليه لا على اى الامرين اتفق ولا
بالاتفاق فهذا آخر حج ارسطوطاليس عن النافين للممكن وتيلوها
كلامه فى اثبات ممكن القسم الثانى فى اثبات
الممكن قال ارسطوطاليس فهذا ما يلزم من
الامور الشنعة وغيره مما اشبهه وساير ما تيلو ذلك الى قوله فقول
الآن ان الوجود للشئ قوله فهذا وعلى هذا القياس ليس انما يشير منه
بقوله فهذا الى ما تقدم له من الكلام بل انما يشير به الى ما يتبعه وهو
الفصل الذى قد اقتصصناه والامر الذى قال انه من الامور الشنعة
هو بطلان الروية فيما يختلف ان يفعله وما يجب الا يفعله وذلك
ان لزوم بطلان الروية وسقوط الانتفاع بها لذلك ظاهر والقول
فى انه فى غاية الشناعة واثبات هذا فى الاشيا الضرورية جهل
بين فانه ليس احد من ذوى العقول ولو ضعف عقله بغذاب
لا يكون مسلوبا جميعه يتحير ان يروى فى ان هل ينبغى له ان يكون
شاغلا مكانا ام لا وذلك ان هذين امران ضروريان
لا يتغيران عما هما عليه احدهما معدوم لا يمكنه ايجاده وهو

صعوده الى السماء والاخر موجود لا يمكنه اعدامه وهو شغل المكان
وبحد كل عاقل قد روى في ان هل ينبغي له ان يركب البحر في طلب الغنى
ام لا وهل ينبغي له ان يبتاع ضيعة ام لا في جميع ما يجري هذا المجرى
فاذا كان وجود الامور كلها ضرورية فيلزمه بطلان الرويه
وكل ما يلزمه بطلان الرويه محال فوجود الامور كلها ضرورية محال
وكلامه في هذا الفصل مستغن عن التلخيص فيجب ان يعدل عن ذلك الى
ذكر غرضه في فصل فصل منه فنقول ان الفصل الذي
اوله قوله وعلى هذا القياس واخره ان لم يفعل ما يجب لم يكن
ما يجب وضعه لازما لوجود الامور كلها ضرورية وكونها على طريق
الضروره والفصل الذي اوله فانه ليس مانع يمنع واخره كان القول
حينئذ بانه يكون صادقا يبين به لزوم ارتفاع حاجتنا الى ان نروي
بوجود الامور كلها ضرورية وهو على هذا النحو الحاجة الى الرويه
انما يكون في ما ان فعلنا فيه ما يجب كان ما يجب وان لم نفعل فيه ما يجب
وان كانت الامور كلها ضرورية لا يوجد ما ان فعلنا فيه ما يجب كان ما يجب
كان ما يجب وان لم نفعل فيه ما يجب لم يكن ما يجب فيلزم من هذا انه اذا كانت

الامور كلها ضرورية ليست بنا حاجة الى ان نروي والفصل الذي
اوله وايضا ولا فرق في هذا المعنى بين ان يقال المناقضة وبين
الايجاب واخره قوله بعد زمان اخر كم كان مقداره يبين به ان
ايجاب الشي او سلبه ولا واحد منهما سبب لوجود ما يدل عليه ولا
لعدمه وذلك ان كل سبب لشي متى ارتفع ارتفع الشي وكل واحد
من هذين قد يرتفع ولا يرتفع ما يدل عليه فليس اذا الايجاب او
السلب سببا لوجود الامور وعدمها والفصل الذي اوله فاذ كانت
حاله في الزمان كله حالا يصدق فيه معها احد القولين دون الاخر
الى قوله فقد كان القول فيه سيكون صادقا ابدا هو احدى حجج
النافين للممكن الذي ذكرها محتجا عنهم وانما اعادها ليلزمها المحال
فيبطلها بذلك والفصل الذي اوله فاذ كانت هذه الاشيا
محال واخره وكذلك يجري الامر في سائر ما يكون مما يقال على هذا
الضرب من القوه هو برهان على وجود الممكن بالزام وضع
ارتفاعه محالا لبطلان الرويه ووجوده من الظهور بحيث يستغني
عن التبيين وباستقرائه الموجودات وايجاده فيها اشيا قد تفعل

الشيء الواحد ولا يفعله والاشيا قد ينفعل لشيء واحد ولا ينفعل به
وقوله في فاتحة هذا الفصل فاذ كانت هذه الاشيا محالا فانه يشير
فيه بهذه الاشيا الى ارتفاع الحاجة الى الروية وكون الايجاب
والسلب ليس بضرورة مما يدل عليه والى وجود الامور كلها
على حال يصدق فيها احد القولين اي الايجاب والسلب دون الاخر
ومعنى ما ختم به هذا القول وهو قوله هذا الضرب من القوة يشير به الى الضرب
من ضربي القوة الذي هو على شيء ومقابله فان هذا الضرب من القوة
هو بعينه الامكان الحقيقي وانما اراده ليفصل به بين ما يكون
عليه مما يكون على الضرب الاخر من القوة وهو الضرب الذي انما هو
قوة على احد المتقابلين دون الاخر كقوة النار على الاسخان
ما يقرب منها من الاجسام التي من شانها ان يقبل السخونة
فان هذا الضرب من القوة ليس هو قوة على ترك الاسخان ما هو
قوة على اسخانه والذي اوله وظاهر اذا انه ليس جميع الاشيا
فوجودها او كونها ضرورة واخره قوله الا انه قد يكون ذلك
ضرورة وهو نتايج براهينه التي بين بها مطلوبيه اللذين احدهما

انه

انه ليس جميع الاشيا وجودها او كونها ضرورة وهذا نقيض قول
مخالفيه و~~الاشيا وجودها او كونها ضرورة وهو النقيض~~ والاخر صحة
اعتقاده وهو ان بعض الاشيا يجري على اي الامرين اتفق و
ليس الايجاب باحرى من السلب بالصدق فيها ولذلك هذا الممكن
الذي كونه ولا كونه على سوا وهذا هو في الكاينة باختيار وبعضها احرى
الامرين بعني الكون ولا كون احرى فيها واكثر وهذا ضربان احدهما
كونه احرى من لا كونه وهو في الامور التي سببها الطبيعة كالخمس الا
صابع في الانسان والاخر لا كونه احرى من كونه وهو في الامور
التي سببها الاتفاق كالست الاصابع للانسان وبهذا الكلام
الباب الثاني

الباب الثالث

في تكشف مواضع الغلط في حجج النافين للممكن قال ارسطو وقول
الان ان الوجود للشيء اذا كان موجودا ضروري و
ساير ما يتلو ذلك الى اخر كلامه في هذا المعنى الذي قصده
كلامه هذا مقصور على تبيين ان الغلط انما وقع على المخا لفين
من قبل ظنهم انه لا فرق بين حال وجود الشيء اذا كان

موجودًا وبين حال وجود الشيء على الاطلاق ومن قبل احدهم صدق
الاقاويل سببا موجبا لوجود الامور او عدمها وكلامه واضح بيّن
مستغن عن التلخيص ولله الشكر فقد استقصينا القول فيه
بتاييد الله ذي الجود والحكمة ولي العدل وواهب العقل

مقالة يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا في التوحيد المنشأة في رجب سنة ثمان وعشرين وثلثمائة

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف القائلون بوحدانية الخالق تبارك اسمه في معنى وحدانيته
عما يقوله الملحدون فقال بعضهم انا انما نصفه بانه واحد قول
ضرار واصحابه لننفي عنه معنى الكثرة لا لنثبت له معنى الوحدة
وقال بعضهم ان معنى الواحد عندهم انه لا نظير له وسمعت بعض حذاق
من متكلمي عصرنا يقول ان معناه والوجود له هو انه واحد
مبدأ للعدد ولا اعرف لهذا الرجل موافقا في هذا الرأي ولا نعرف

عمن

عمن تقدم من اوائل الذاهبين من اعتقد هذا او قال قوم معنى الواحد
فيه هو احد معانيه التي سميت بها الموجودات سواه واختلفوا ايضا
اختلافا ثانيا فقال قوم ان الخالق جل وتعالى واحد من كل
جهة وكثير من جهة فغرضنا في هذه المقالة الفحص عن واحد واحد من هذه
الاعتقادات وايضاح بطلان باطلها وابانة حقيقة محقها بالبراهين
الصحيحة والحجج الواضحة على اوضح ما يمكننا وابينه وبالله الهادي الى كل
حقيقة الباري منشئ جميع الخليقة استعين وعليه اتوكل وهو حسبي
كافيا ومعينا فاقول اما ان القول بان معنى الواحد فيه انما
هو نفي معنى الكثرة عنه لا اثبات معنى الوحدة له قول يناقض اوله
اخره وينافي مبداه منتهاه فذلك بين ظاهر يلوح مع ادنى تامل
وذلك انه قد يجب ضرورة في كل موجود ان يكون اما واحدا او
اما ليس هو واحد وكل موجود ليس هو واحدا او اما ليس
هو احد وكل موجود ليس هو واحدا فهو لا محالة اكثر من واحد
كل موجود ليس هو اكثر من واحد فهو لا محالة واحد فاذ كان
هذا الاعتقاد في فاتحته نافيا للكثرة عن موجود فقد يلزمه ان يوجب

الواحد الذی نفاه فی خاتمته من الاضطرار ولانه فی خاتمته ماف
للواحد فهو موجب اثبات الکثره لامحاله وهی التی نفاها فی الفاتحه
فقد وضح اذاً ما قلناه من نقض هذا القول التناقض واقتسامه
حربه بین فاتحته وخاتمته واما قول القائلین بان معنی الواحد
فی الباری تعالی ذکره هو انه لانظیر له فانه لایخلو ان یکون یعنی
به انه لیس شیء یماثله بوجه من الوجوه وذلک یکون بالا یوافق
شیئاً من الموجودات فی معنی من المعانی البته بل یباین کل واحد
من الموجودات فی کل شیء من صفاته وذلک بان یخالف کل واحد
منها فی کل شیء من صفاته او یعنی به انه لایوجد شیء یماثله ویناظره
فی جمیع الامور الموجودة له وفیه وان کان قد یوافق شیئاً ما
فی بعض صفاته اعنی انه لایوجد شیء یتفق معه فی جمیع صفاته ومن
البین انه غیر ممکن ان یوجد شیء موصوف بانه لانظیر له غیر موافق
شیئاً من الموجودات فی معنی من المعانی اصلاً بل مخالفا کل واحد
منها فی کل احواله ونعوته وذلک انه اذ هو غیر نظیر لموجود ما
من الموجودات فکذلک ذلک الموجود ایضاً هو غیر نظیر له فاله

من قبل ان غیر النظیر معناه والوجود له هو انه غیر نظیر للشیء الذی هو غیر
نظیره کما النظیر انما معناه والوجود له هو انه نظیر للشیء الذی هو نظیره:
فاذ کان کل واحد منهما غیر نظیر لقرینه وکان کل واحد منهما فی انه
غیر نظیر قرینه موافقاً له فی معنی غیریة المناظره ولیس یختص احدهما
بهذا المعنی دون الآخر ولا احدهما ایضاً اولی به من قرینه ولذلک
قد اتفقا فی معنی غیر التناظر والتشابه فیجب ضرورة ان یکونا متناظرین
ولا متشابهین فاذا کان هذا هکذا فلیس یمکن ان یوجد شیء لانظیر له
بوجه من الوجوه ومع هذا فانه یلزم القایل بان الواحد مخالف جمیع
الموجودات سواه فی کل صفاتها وغیر موافق فی شیء من نعوتها ایضاً
ان یکون الواحد نظیراً لجمیع الموجودات فقط لکن یکون مع ذلک
ایضاً جمیع الموجودات فاما کیف یلزم ذلک فانه علی ما انا شارح
اذ قد وضح ان الواحد مخالف للانسان مثلاً فی کل ما یوصف به الا
نسان انه غیر ملک وغیر فرس وغیر نبات وغیر موات وغیر کل واحد
من الاعراض وبالجمله غیر کل واحد من الموجودات سوی الانسان
فیجب ضرورة ان لا یصدق علی الواحد شیء من هذه الصفات واذا

لم يصدق على الواحد هذه الاوصاف فواجب ضرورة ان يصدق عليه
الموجبات المناقضات لها اذ كان من الاضطرار ان يصدق على كل
شيء اما السالبة واما الموجبة المناقضة لها واذا كان هذا هكذا فقد يلزم
ان يوجد الواحد اذ قد وضع مخالفا للانسان في كل ما يوصف به ومن
صفات الانسان انه غير فرس وغير ملك وغير نبات وغير سموات
وغير كمية وغير كيفية وغير كل واحد من الاعراض وبالجملة غير كل واحد
من الموجودات سواه ان يكون الواحد اذ هو ليس غير فرس فرسا
واذ هو ليس غير كمية كمية واذ هو ليس غير كيفية كيفية بل يجب اذ هو
ليس غير كل واحد من الاعراض ان يكون كل واحد من الاعراض
وبالجملة اذ هو ليس غير كل واحد من الموجودات سوى الانسان فمن
الضرورة ان يكون كل واحد من الموجودات غير الانسان وقد
يلزم هذا الرأي مع هذا المحال ايضا شناعة قبيحة جدا وهي ان
يكون الواحد كل واحد من الاضداد وقرينه معا وذلك انه اذا
وضع الواحد مخالفا للضد ما كالبياض مثلا في كل ما يوصف به البياض
ومن البين من صفات البياض انه غير سواد فيلزم ضرورة ان

يكون

ان يكون الواحد اذ هو ليس غير سواد وكل ما ليس غير سواد فهو لا محالة
سواد فالواحد اذاً سواد وبهذه السبيل بعينها يلزم انه بياض
وانه كل واحد من الاضداد وقرينه ويلزم هذا الاعتقاد ايضا ان
يكون الواحد غير موجود وعلى هذا النحو ولا واحد من المعاني التي يلزم
وجودها ان يوجد الضدان معنى واحدا لحكم ان يكون موجودا او
الواحد اذ اوضح ان معناه انه لا نظير له يلزم وجوده ان يكون الضدان
معنى واحدا ان يكون الضدان معنى واحدا بعينه وفي هذا الكفاية في ابانة
بطلان وجود شيء لا نظير له هو انه لا يوجد له ما يناظره ويماثله في بعضها
فانه من البين الظاهر ان كل واحد من الموجودات يوافق كل واحد
منها سواه في هذا المعنى اعني في انه لا يوجد شيء غيره يماثله ويوافقه في
جميع صفاته ونعوته وذلك انه لا يمكن ان يوجد غيران يوافق
كل واحد منهما نظيره في نعوته لان الغيرية توجب الاختلاف فلازم
والاختلاف يبطل الاتفاق فيما به قوام الاختلاف فمن الضرورة
الا يتفقا في ذلك وما به اختلفا هو صفة من صفات متفقين
في كل واحد من نعوتهما وصفاتهما فقد فسد اذاً القول بان معنى الواحد

هوانه لانظير له وذلك ما اردنا ان نبين فاما القول بان
معنى الواحد في الخالق جل ذكره هو ان الوجود له وحقيقته هو انه
مبدا المعدودات فانه يتبين فساده وبطلانه بالزامه احد
امرين شنيعين هما اما عدم الكثيرين او كون العلل كثيرة جدا
لا واحدة وذلك انه اذا كان معنى الواحد والوجود له هو انه
مبدا المعدودات اعنى انه الشيء الذي اذا اضيف اليه مثله او مثاله
صارا او صارت معدودين او معدودات فانه بين ظاهر لكل ذي
عقل ان الكثيرين ليسوا اشيا غير احاد والكثر منه واحد واذا كان
هذا هكذا وكان لا يخلو من ان يكون يوجد شي غيره معناه والوجود له
اثنين او الا يوجد شي هذه حاله غيره فان ليس يوجد شي آخر هذه
حاله لزم الا يوجد اشيا كثيرة البتة وهذا شنيع جدا وذلك
ان وجود اشيا كثيرة ظاهر للعيان ودفع ذلك مكابرة وبهت
وان كان قد يوجد شي اخر غيره معناه والوجود له هو انه مبدا
للعدد ايضا ومن شانه اذا اضم الى الاول حدث الكثيرون
فيجب ضرورة اذ كانت اثنيهما جميعا ووجودهما انيه واحدة

ووجود واحدا ان يكونا جميعا عليين او ليس احدهما بان يكون
علة اولى من الآخر بذلك اذ لا فرق بين وجوديهما واثنيهما و
كذلك يلزم ان يكون العلل ثلثا واربعا وخمسا بل الوفا والوف
الوف ان كان قد يوجد احاد بانضمام بعضها الى البعض يوجد الالوف
والالوف الالوف وهذا ايضا شنيع اعنى ان يكون العلل الوفا
والوف الوف وهذا المعنى ايضا بعينه يلزم ان قيل ان معنى الواحد
هو معنى الوحدة وذلك انه كما ان الواحد مبدا للكثيرين اعنى ان
من شانه اذا اضمت اليه احاد غيره حدث الكثيرون كذلك للكثرة
الوحدة مبدا للكثرة اعنى من شانها اذا اضمت اليها وحدات غيرها
حدثت الكثرة فاذا سلكت تلك السبيل بعينها لزمت الوحدة
ايضا احدى الشناعتين اللازمتين للواحد اعنى اما عدم الكثرة
ووجودها من الظهور والوضوح على ما لا خفا ولا ريب فيه واما و
جود الوف علل بل الوف الوف واكثر من ذلك وان قيل ان
اسم الواحد هو اسم مشتق للمسمى من اسم معنى موجود في ذاته
فيكون انما نعت الخالق تبارك اسمه بانه واحد من قبل وجود الوحدة

له التي اشتق منه اسمها اسم الواحد لزمهم اولا الاقرار بما انكروه
من وجود معنى الكثرة في الواحد بوجه من الوجوه والاعتراف بوجود ذلك
مع وصفهم استحالته وامتناعه ثم يلزمهم مع ذلك اما ان يوجبوا
معنيين قديمين احدهما الذات التي اشتق منه اسمها وهي الوحدة
التي بها صار واحدا وهي عرض واما ان يقولوا ان ذات العلة لم تكن
واحدة ثم صارت واحدة ان ابوا ان يسموا المعنيين قديمين
او ان يبطلوا ذات العلة والواحدة فاما كيف يلزمهم احدى هذه
الشناعات فان ذلك على ما انا واصف وجب ضرورة ان
يكون الذات التي فيها معنى الواحدة الوحدة التي فيها اما قديمين
جميعا فيلزمهم اثبات قديمين احدهما عرض والآخر معروض ويلزمهم
مع ذلك ان يكون الذات كثيرة بذاتها من قبل انها ليست بذاتها
واحدة بل انما هي واحدة بما وجد فيها من الوحدة وكل موجود
ليس هو بذاته واحدا بل بالعرض فهو بذاته كثير وبالعرض
واحد واما محدثين جميعا ويلزم ان يكون للعلة الاولى علة وهذا
على ضربين وذلك انه ان وضع ان الذات منهما هي القديمة والوحدة

منهما هي المحدثة لزم ان يكون الذات قد كانت ليست واحدة ثم
صارت واحدة فقد كانت اذا قبل كونها واحدة كثيرة وجب
ضرورة ان يكون حدوث الوحدة لها اما لذاتها واما لعلة اخرى
فان كان لذاتها وذاتها قديمة فالوحدة اذا قديمة وقد كان
الوضع انها ليست قديمة فالوحدة اذاً قديمة وليست قديمة و
هذا خلف وان كان حدوث الوحدة لها لعلة اخرى غير ذاتها
فان كانت قديمة فالوحدة قديمة ايضا وقد وضع انها محدثة و
هذا خلف وان كانت محدثة فانها لعصر تحدثها علة اخرى ويلزم
فيها ايضا مثل ما لزم في العلة الاولى من ان يكون قديمة فيجب قدم الوحدة
او محدثة وحدثت لعلة اخرى فيجري كذلك الى ما لا نهاية له وهذا
محال وان وضع ان الوحدة منهما هي القديمة والذات هي المحدثة
لزمت امور شنيعة احدها ان يكون علة العلل محدثة وهذا المحال
وذلك ان علة العلل هي العلة في وجود كل موجود غيرها فهي لذلك احق
بالوجود من سائر الموجودات سواها وهي السبب في وجود كل موجود
غيرها وايضا فاذا وضعت موجودة بعد عدم فقد يجب ضرورة

ان يكون علة وجودها اما ذاتها فيلزم ان يكون ذاتها موجودة
معدومة معا اما موجودة فمن قبل وضعها علة وجود ذاتها وذلك
انها ان لم تكن موجودة لم يمكن ان يكون علة الا انها قد وضعت
علة لذاتها فهي اذاً موجودة واما معدومة فمن قبل انها معلولة
موجدة وذلك انها لم يمكن ان يوجد بعد عدم الا انها قد وضعت
موجودة بعد عدم الا انها قد وضعت موجودة بعد عدم فهي اذاً
معدومة وقد لزم ان يكون في حال عدمها موجودة فهي اذاً موجودة
معدومة في حال واحدة من جهة واحدة وهذا خلف واما ان
تكون العلة في وجودها غيرها وذلك ممتنع لانها اذ هي علة العلل وخاصة
علة العلل الا ان يكون لها علة غيرها فيجب الا يكون لها علة غيرها فان
كانت لها هي غيرها على ما يوجبه الوضع وكانت للعلة لها غيرها ما يوجبه
خاصيتها فهي اذا ذات علة وليست ذات علة وهذا خلف لا يمكن
ويلزم مع ذلك ان يكون الوحدة قديمة وغير قديمة معا وموجودة
ومعدومة معا اما قديمة فمن الوضع واما غير قديمة فمن قبل ان
الذات التي هي الواحدة عارضة لها ومحتاجة في وجودها اليها ولا

يمكن

يمكن ان يوجد قبلها غير قديمة ومن البين ان ما يحتاج في وجوده الى
ما هو غير قديم وكذلك يلزم ان يكون موجودة من قبل الوضع
ومعدومة من قبل ان الذات التي لا يمكن ان يوجد الوحدة مع
عدمها معدومة فلذلك هي ايضاً معدومة فقد لزم اذا ان يكون
موجودة ومعدومة معاً وهذا خلف لا يمكن فيما لزم وضعه اذاً
هذه الشناعات والمحال محال وانما لزمت هذه المحالات الوضع
ان الواحد بالعرض واحد لا بذاته فمحال ان يكون الواحد واحداً
بمعنى عرض له وقد كان استبان انه ليس معناه والوجود له هو انه
واحد وتبين قبل ذلك انه ليس ممكن ان يكون معنى الواحد والوجود
له هو انه لا نظير له واذ قد فسدت هذه الضروب التي يعرف فيها
المخالفون اسم الواحد اليها فينبغي ان يصنع ما حقيقة الواحد وكم
اقسامه وما هي وكم جهاته وما هي وما مقابلاتها من اقسام الكثرة
وجهاتها فنقول الواحد هو موجود ما لا يوجد فيه غيرية من
حيث هو واحد فاما اقسامه فانها ستة اقسام وذلك
ان الموجود الذي لا يوجد فيه غيرية من حيث هو واحد اما ان

يكون حس كالبخر مثلا واما نوعا كالانسان واما نسبة كنسبة المعين الى النهر
الذي هو مبدأ له فانها هي بعينها نسبة الروح الحيواني الذي في القلب
الى الروح الحيواني الذي في الشرايين واما بالعدد وهو ينقسم ثلثة :
اقسام وذلك انه يقال واحد كالمتصل وهو الذي لا يوجد فيه من
حيث هو واحد عدة المتصلات هكذا بها تكثره واعني بقولي غيرية :
المتصلات ان تتغاير نهاياتها فيوجد لكل واحد من الغيرين المتصلين
نهاية واحدة او نهايات اكثر من واحدة بحقيقة موجودة له بالفعل
اما ذوات النهاية الواحدة فكالكرة فانها تكثر كرة اخرى بكثر المتصلات
بان تغايرها تغاير المتصلات وذلك بان توجد نهايتها الواحدة وهي
سطحها موجودة لها بالفعل غير نهايات الاكرات الاخر اللواتي هن
اغيارها ومكثراتها واما ذوات النهايات اللواتي هي اكثر من واحدة
فمنها ذوات نهايتين كالخط الواحد فان نهايته نقطتان وهما :
موجودتان له بالفعل بحصانه دون جميع الخطوط التي تكثره كل واحد
منها موجود نهايتين بالفعل بحصانه هما غير نهايته ومنها ما ذو نها
يات اكثر من اثنتين كالبسيط المسطح فانه ينتهي الى ثلثة خطوط

مثلا

مثلا واكثر من ثلثة هي موجودة له بالفعل هي له دون غيره ويقال واحد
بالحد وهو ما حده او القول الواصف له لا يوجد فيه غيره وهو القول
من ناطق مائت ويقال واحد غير منقسم وغير المنقسم هو اسم مشترك
يدل على معنيين احدهما غير منقسم هو مبدأ للمنقسم من قبل ان من شأنه
ان يحدث عنه اما ما هو منقسم بالفعل كالوحدة فانها يحدث عنها
العدد وهو منقسم بالفعل واما ما هو منقسم بالقوة وهذا انما بذاته
لا بالعرض واما ما هو منقسم بالقوة بالعرض كمبدأ الزمان وهو الآن
ومبدأ الحركة فان هذين منقسمان الا ان انقسامهما بالعرض لا بالذات
اما الحركة فاتصالها وهو المعنى الذي به صارت منقسمة انما هو لها من قبل
اتصالها واتصالها من قبل موضوعها الذي هي فيه او العظم الذي هي
عليه وهو جسم او من قبل ما هي حركة عليه فانقسامها اذاً من قبل الجسم
او العظم لا بذاتها واما الزمان فاتصاله وهو المعنى الذي به صار
منقسما من قبل اتصال الحركة التي هو مكيال لها فاما الآخر من معنيي
اسم غير المنقسم فهو بمعنى سلب الانقسام على الاطلاق وهو
ضربان احدهما ما يوصف به موضوع غير موجود كما يقال في غير ابل

انه غير منقسم والضرب الثانى منهما ما يوصف به موضوع موجود الا انه ليس من شانه ان يحدث عنه شئ منقسم كما نقول فى الجوهر الكيف والمضاف وجميع المقولات التى غير الكمية انها غير منقسمة فانا انما نسلب عنها معنى الانقسام من غير ان يوجب لها بذلك معنى آخر غير سلب الانقسام فهذه هى اقسام الواحد لها بذلك معنى اخر غير سلب الانقسام فهذه هى اقسام الواحد وهى واحد وهو جنس و واحد هو نوع و واحد هو نسبة و واحد متصل و واحد هو حد و واحد هو غير منقسم من شانه ان يحدث عنه ما هو منقسم واما جهاته فيلت منا طرات كل القوة والفعل فانه قد يوجد واحد بالفعل وقد يوجد واحد بالقوة ومناظرة اخرى الموضوع والحد فانه قد يوجد واحد فى الموضوع و يوجد واحد فى الحد ومناظرة اخرى بالذات وبالعرض فانه قد يوجد واحد بالذات وقد يوجد واحد بالعرض فاما الواحد بالفعل فكالخط المنحاز نقطتين بهما نهايتاه وهما موجودتان بالفعل واما الواحد بالقوة فكالماء والشراب اللذين فى انائين فانهما قد يمكن ان تمزجا وتجعلا فى اناء واحد فيصير جسما واحدا اذ نهاياته بالفعل جابره لم

عن جميع الاجسام سواه واما الواحد الموضوع فكالشمس لانها وحدها حاملة لحد الشمس فانها لا مثل لها فى قبول حد الشمس واما الواحد فى الحد فكالانسان فانه واحد فى الحد اى ان حد الاول على طبيعته واحد لا احد و كثيره واما الواحد فى الذات فكالجسم الواحد والسطح الواحد والخط الواحد فان كل واحد من هذه واحد بذاته لا لشئ عرض له واما الواحد بالعرض فكالجيش والعسكر والقطيع فان الذوات التى فى كل واحدة من هذه الجماعات ذوات كثيرة مختلفة وانما معنى الواحد فيها عرض عرض لها فصارت به واحدا وهو اجتماعها فى كل مكان واحد او فى رياسة رئيس واحد او تحت تدبير مدبر واحد او كما يجتمع السود كالزنج والابنوس والقار والغراب على اختلاف ذواتها فى السواد وهو عرض واحد فيها والكل قسم من اقسام الواحد قسم من اقسام معانى الكثرة تقابله ولكل جهة من جهاته جهة من جهات الكثرة تقابلها فاما قسم الكثيرة المقابل للواحد الجنس فالكثيرون الذين هم اجناس كالحيوان والنبات وكالجوهر والكم والكيف فانهما

هذه كثيرة هي اجناس واما المقابل للواحد الذي هو نسبة بالكثرة التي
هي نسب كنسبة الاثنين الى الواحد والثلثة الى الواحد واما المقابل للواحد
المتصل فكالخطوط الكثيرة واما المقابل للواحد في الحد فالحدود المختلفة
كحد الانسان وحد الفرس وحد الثور بل الاولى ان يقال كحدود
ما في سقراط من البياض والفنا والزرقة فانها حدود مختلفة لاشياء
مختلفة موضوعها واحد بعينه واما المقابل للواحد في الموضوع فالكثرة
الموضوعات كالموضوعات لحد الانسان والموضوعات لحد
الفرس وهي الناس والحربون والافراس الجزئية واما المقابل
للواحد غير المنقسم فالكثير المنقسم كالعدد فانه ذو اجزاء موجودة
بالفعل وكالخط فانه من شأنه ان ينقسم فيتكثر وان لم يكن منقسما
متكثرا بالفعل وما ينبغي ان الظن بنا احد انا قد اغفلنا قسما
للكثير لم نذكره وهو القسم المقابل للقسم من غير المنقسم الذي
ليس من شأنه ان يحدث منه ما هو منقسم وذلك ان هذا
القسم من اقسام غير المنقسم ليس تحته معنى موجود غير معنى السلب
المطلق في صنفي الموضوعين اللذين يوصفان به اعني الموضوع الذي

ليس موجودا والعقل والموضوع غير القابل كالكيفية والاضافة
وجميع المقولات التسع سوى الكمية فلما كان هذا النوع غير الانقسام انما هو
معنى السلب المحض وليس تحته معنى سوى السلب لم يكن له مقابل و
كذلك لكل جهة من جهات الواحد جهة من جهات الكثير تقابلها
فالمقابل للواحد بالفعل الكثير بالفعل كالآحاد والخطوط وللواحد
بالقوة الكثير بالقوة كالخط الواحد وللواحد في الموضوع الكثيرة في
الموضوع وهذا ضربان احدهما موضوعاته متكثرة باعراضها
وطبيعتها واحدة كاشخاص الانسان فانهم موضوعون للانسان
وطبيعتهم واحدة وانما يتكثرون باعراضهم والآخر موضوعاته
مختلفة متكثرة بذواتها كالعلم والبياض فان موضوعي هذين مختلفان
بذاتيهما لان موضوع احدهما النفس وموضوع الآخر الجسم وللواحد
في الحد الكثيرون في الحد كالانسان والفرس والثور بل الاولى ان
يقال كحدود ما في سقراط من البياض والفنا والزرقة فانها حدود
كثيرة لاشياء مختلفة موضوعها واحد وللواحد بالذات الكثيرون
بالذات كالجنس والعسكر وللواحد بالعرض الكثيرون بالعرض

كزيد مثلا الحامل أعراضا كثيرة فهو بها كثير فاذ قد شرحنا حقيقة الواحد
وعددنا اقسامه وجهاته ومقابلاتها من اقسام الكثيرين وجهاتها
ولخصنا ماكل واحد منها فلنصر الى النظر فيما يصح نعت علة العلل
تبارك وتعالى به من هذه الاقسام والجهات وما لا يصح فيها لنعلم ان
نفحص هل العلة الاولى واحدة من كل او كثيرة من كل جهة او واحدة
من جهة وكثيرة من جهة اخرى واثبات ذلك ببرهان واضح
معتمدين في ذلك على هدايته ومعتضدين على بلوغه بتاييده
وهو حسبنا كافيا ومغنيا مسئولا لما كان كل موجود فلا بد
ضرورة من ان يكون اما واحدا من كل وجه ليس بكثير من وجه
بوجه من الوجوه واما اكثر من واحد من كل جهة ليس بواحد من وجه
من الوجوه او واحدا من وجه اخر وكان محالا ان يكون ما هو
موصوف بانه واحد واحدا من كل وجه ليس بكثير من وجه من الوجوه
وذلك ان قولنا واحد هو اسم ما وكل اسم ما من الاضطرار
ان يكون اما اصلا واما مشتقا واعني بالاصل ما وضع والا على
ذات المسمى بغير توسط شي فيها او مشتق من اسمه هو لك زيد

فانه

فانه يدل على ذات زيد لانه انما وضع اسما لها واعني بالمشتق ما كان
من الاسماء والا على المسمى بتوسط شي فيه هو مشتق من اسمه كقولك
الكاتب فانه يدل على زيد مثلا بتوسط كتابته التي منها اشتق قولنا
اذا واحد ان كان اصلا اعني ذات بغير توسط شي فيها فالذي يشار
اليه بمعناه واسمه هو انه واحد وما معناه واسمه هو انه واحد انما هو
اصل للكثيرين اعني الشي الذي اذا انضاف اليه مثله وجد الكثيرين ولا يوجد
الكثرون الا اذا انضاف اليه مثله فانه من البين الظاهر لكل ذي عقل
ان معنى الكثيرين واسمهم انما هو احاد مجتمعة وليس يخلو من ان يوجد
شي غيره معناه انضاف الوجود له هو انه واحد فان كان قد يوجد
شي غير معناه والوجود له هو انه واحد لزمه من هذا الوجه ان يكون
كثيرا اذ كان معناه قد وجد في غيره وذلك ان الكثرة داخلة مع الغيرية
والغيرية مع الكثرة لا محالة وان كان ليس يوجد شي معناه والوجود
له هو انه واحد غيره لزم خلاف ما هو ظاهر للعيان وهو الا يوجد
كثيرون البتة وذلك الكثيرين انما يجتمعون من احاد اكثر من واحد
فان كان ليس يوجد من الاحاد الا واحد فقط فليس كثيرون

لان الكثيرين موجودون فالآحاد اذًا اكثر من واحد فليس هو وحده
اذا واحدًا بل هو وغيره فليس هو اذا واحدا من كل وجه ليس
بكثير من وجه من الوجوه وان كان قولنا واحدًا اسمًا مشتقا اعني
والاعلى ذات بتوسط شي فيها هو مشتق من اسمه كقولنا كاتب فقد
يتضمن ضرورة معنيين احدهما الذات والاخر ما فيها وهو الواحدة
التي فيها التي بها صارت واحدة واذا كان ذلك كذلك فليس
الواحد اذا واحدًا من كل وجه ليس بكثير من وجه من الوجوه وليس
يمكن ايضًا ان يكون كثيرا من كل وجه من الوجوه اما اولا فلان الكثيرين
انما هم كثيرون بكثرة فيهم ومعنى الكثرة معنى واحد وهذا المعنى هم
فيه متفقون وما بها فان معنى التغاير لازم الكثرة وهو ايضا عام
لجميعهم فهم فيه ايضًا متفقون والواحد لازم للاتفاق كما ان
الكثير لازم للافتراق فهم من هذين الوجهين واحد ثم مع ذلك
فانهم كلهم مباينون لمعلولتهم وما بينهم لهم لازمه لكل واحد
منهم فهم في هذه المباينة متفقون واتفاقهم يوجب لهم الوحدة
في ما اتفقوا فيه فليسوا اذا كثيرين من كل وجه غير متحدين بوجه

من الوجوه واذا بطل من ثلثة اقسام لا بد ضرورة من ان يوجد
واحد منها قسمان وجب الثالث لا محالة وهو ان يكون الذات
واحدة من وجه فاكثر واحدة من وجه آخر واذ قد تبين انه وجب
ضرورة ان يكون العلة واحدة من جهة واكثر من جهة اخرى فلنبتدئ
ذلك بابانة القسم من اقسام الواحد الذي ليس دون ينعت به والجهات
المنقسم اقسام والجهات الواحد بها اكثر من واحد والاقسام والجهات
من اقسام وجهات الواحد والكثير التي يستحيل ان ينعت بها و
منها انها واحدة واكثر من واحدة فنقول انه من المحال ان يكون
العلة عز وجل واحدا جنسا ولا واحدًا نوعًا وذلك ان الاجناس
والانواع محتاجة في وجودها وجودا ذاتيا الى الاشخاص فهي
علل وجودها وعلة العلل لا علة لوجودها بل هي علة وجود سواها
فيجب ان يكون العلة معلولة من قبل وضعها جنسًا او نوعًا
والا يكون معلولة من قبل خاصة علة العلل فيكون اذا العلة
معلولة ولا معلولة معا وهذا المحال فما لزم وضعه هذا المحال
هو محال والذي لزم وضعه هذا المحال هو ان العلة واحدٌ

جنس او نوع فان يكون العلة اذا واحداً جنساً او نوعاً محال و بهذا السبيل
يلزم هذا المحال بعينه وضع العلة واحداً نسبة وذلك ان النسبة عرض
في المنسوب والعرض محتاج في وجوده الى شيء غيره معلول فالعلة اذا معلوله
وهذا محال وغير ممكن ايضاً ان يكون العلة واحداً كالمتصل اذ ليس
يمكن ان يكون جسماً فقد بين ذلك ارسطوطاليس في المقالة الثامنة
من كتابه الموسوم بالسماع الطبيعي بياناً ظاهراً اصحى بعضاً قرب
تناوله من موضع عن اطالة هذه المقالة به ولا سطحاً ولا خطاً ولا
مكاناً ولا زماناً اذ جميع هذه اعراض ويلزم وضعها المحال
الذي لزم وضعها نسبة من قبل انها عرض ويستحيل ايضاً ان يكون
واحداً غير منقسم اذ كان قولنا غير منقسم يدل على معنيين احدهما
بمعنى السلب وهو الشيء الذي سلب الانقسام فيه لا النقيض معنى مقابلا
للانقسام كاللون والطعم وبالجملة الكيفيات وساير الاعراض
سوى الكمية ومباديها وهذا القول مناسب لقولنا في الصوت
او الطعم انه غير مرئي وليس الى هذا المعنى يذهب في قولنا في
الواحد غير المنقسم والمعنى الثاني من معنى غير المنقسم وهو الذي

اليه نشير لقولنا واحد غير منقسم هو الذي مع انه غير منقسم هو
مبدأ لما ينقسم من قبل انه من شانه ان يكون منه ما هو منقسم
وهو ضربان احدهما بذاته وعلى القصد الاول كالوحدة و
النقطة والثاني بالعرض وعلى القصد الثاني كالآن ومبدأ الحركة
وذلك ان جميع هذه اعني الوحدة والنقطة والآن ومبدأ
الحركة يكون منها اقدار منقسمة اما الوحدة فانها اذا تكررت
يقوم عدد فاما النقطة فاذا تحركت يقوم خط وكذلك
الآن يتقوم منه الزمان ومبدأ الحركة يتقوم منه الحركة فان
وضع ان العلة واحد غير منقسم بالمعنى الاول الذي هو سلب
المنقسم لم يكن للواحد بمعنى غير منقسم معنى خاص وانما يحصل
المعاني الباقية من معاني الواحد التي عددناها وافسدناها نعت الواحد
باكثرها وبقي علينا الفحص عن اثنين منها وليس يمكن ان يكون
العلة واحداً غير منقسم بالمعنى الثاني وذلك انه لا يمكن ان يكون
وحدة ما بينا ولا نقطة ولا آنا ولا مبدأ حركة اذ كان كل واحد
من هذه انما قوامه ووجوده فيما هو له مبدأ وكل ذلك عرض

فالعرض علة لوجود ماهي معلولة له والعرض معلول فهي معلولة المعلول
وقد بينا ان العلة الاولى لا يمكن ان يكون معلولة فغير ممكن اذاً
ان يكون واحدة بمعنى غير منقسم واذ قد استحالت من الستة الا
قسام التي تدل عليها اسم الواحد خمسة وهي الجنس والنوع والنسبة
والمتصل وغير المنقسم وقد وجب القسم الباقي وهو الواحد الحد
وذلك ان الحد وان شئت فقل القول الواصف للعلة الاولى
واحد فاذ قد عرفنا باي قسم من اقسام الواحد ينعت العلة فلنصر
الى الفحص عن الجهة التي ينعت منها العلة بهذا القسم من اقسام الواحد
من الجهات الست فنقول انه غير ممكن ان يكون
معنى الوحدانية فيها بالقوة اذ كانت كل قوة نحو فعل ما وكل
قوة مضطرة في خروج ما فيها الى الفعل الى علة تخرجه اليه فيلزم
لذلك ان يكون العلة معلولة وهذا محال فليس الوحدانية
اذاً في العلة الاولى بالقوة فواجب اذا ضرورة ان يكون
فيها بالفعل وذلك ان كلما ليس بموجود بالقوة ولا بالفعل
فهو معدوم لا وجود له البتة فكلما هو موجود اذاً فواجب

ضرورة

ضرورة ان يكون اما بالقوة واما بالفعل فاذا لم يكن بالقوة
فهو لا محالة بالفعل ومن البين انه واجب ضرورة ان يوجد لها
اعني معنى الوحدانية بالذات وذلك انه اذا كان كل موجود
فواجب ضرورة ان يكون ذاته اما واحدة واما اكثر من واحدة
فالوحدة لا محالة موجودة لها اذا الواحد في كل كثرة موجود و
ذلك ان وجود الكثرة واسمها هو احاد مجتمعة وظاهر انها من
جهة الموضوع ايضاً واحدة وذلك انه قد تبين ان الذي حصل
وصح لها من اقسام الواحد هو الواحد الحد ومن البين ان الحد
الواحد انما يدل على ذات واحدة وقد استحال ايضاً ان
يكون واحدة جنس او واحدة نوع او واحدة نسبة وبقي من
اقسام الواحد بالعدد والواحد الحد فهي اذاً واحد في الموضوع
او الحد فاذ قد بينا ما معنى الواحد وكم اقسامه وما هي وبايها
يصح نعت العلة الاولى وكم جهاته ومن ايها يصح ان يوجد العلة
بها وقد ثبت وجوب الوحدانية والكثرة معا في العلة و
كانت للكثرة اقسام ما وعددها عدد اقسام الواحد

فقد يجب ان نسلك في الفحص عن صحة ما يصح وبطلان ما يبطل
منها السبيل التي سلكناها في الفحص عن اقسام الواحد وجهاته بعينها
فنقول ان للانسان ان يتبين استحالة وجود الكثرة بمعنى الجنس
والنوع والنسبة والمتصل وغير المنقسم بالبرهان الذي بين به استحالة
وجود هذه الاقسام من اقسام الواحد وذلك ان من بين استحالة
وجود العلة واحدا جنسا تبين انه يستحيل وجودها اجناسا كثيرة اذ
كان وجودها اجناسا كثيرة موجبا وجود معنى الجنس الواحد فيها
وكذلك القول في ساير الباقية حتى يصح من اقسام الكثرة فيها نظير
القسم من الواحد الذي صح فيها وهو الكثرة الحدية التي هي نظيرة الواحد
الحدي الذي صح فيها فالكثرة اذا الموجودة في العلة هي الكثرة الحدية
ولعل بعض من ينظر فيما قلناه الآن من محب المناقضة وعاشق
المشاغبة بما يسهله في ظاهر قولنا هذا عند اول ما يجبهه وروده
على السمع وقبل اطالة النظر في التقابل وتخيله منه حالا يبدو سه(?)
وقوده(?) على الذهن قبل اجالة الفكر من التناقض يبادر الى
امضاء القضاء علينا بما يستدعي للفرحة(?) ومنتهزا للفرصة

وليستعملها

ويستعملها الرخصة فيقول انك ايها الرجل لما بحثت عن القسم
الذي يصح نعت العلة به من اقسام الواحد افضى بك برهانك عند نفسك
الى انه واحد حدي ومعناه هو ان يكون الحد الذي يحد به العلة واحدا
وفي قولك هذا الذي اثبت به الان اوجب ان يكون القسم الموجود
للعلة من اقسام الكثرة القسم الحدي ايضا وهذا هو ان يكون
الحدود التي تحد بها العلة كثيرة فيلزمك لهذا ضروب من الشناعات
اولها ان يجتمع في العلة القسم من اقسام الواحد ومقابله من
اقسام الواحد ومقابله من اقسام الكثرة وحقيقة المتقابلين الا
توجدا معا في موضوع واحد والاخر منها ان تكون العلة من قبل
ان حدها واحد ذاتا واحدة ومن قبل ان حدودها كثيرة ذواتا
كثيرة الا انك قد اوجبت انه حدود كثيرة وهذا خلف من قبل
انك اوجبت ان يكون حدودا كثيرة الا انك قد كنت اوجبت
انها حد واحد فيلزمك ان يكون حدا واحدا وليس بحد واحد
وهذا محال لازم وضعه هذا المحال هو لا محالة في وضعك اذا
ان العلة واحدة حدية وكثرة حدية محال ونحن نسهل هذا

المتشرع المتثبت لفهم ما نغسه والتوقف لعلم مذهبنا فيه ويجاور
لواحق ظاهر العبارة الى حقائق ما اليه الاشارة فانه ان استعمل ذلك تما
صارت منه منا عليه وعاودت نعمة من جهتنا لديه فليعلم ان الحد اذ
هو قول ما والقول مؤلف فبالضرورة لا محالة من اكثر من جزء واحد وكل جزء
من اجزائه يدل على معنى غير معنى غيره من اجزائه فهو لذلك يجتمع
فيه لا محالة المعنيان اعني الوحدة والكثرة اما الوحدة فمن
قبل جملته المقومة بها ابو حاوه واما الكثرة فمن قبل اجزائه التي
هي احاده فقد ظهر اذاً صدق ما ادث اليه برأسنا ووجوبه
وزالت عنا شكوكه وشبهه فاما الجهات التي يصح وجود الكثرة
للعلة فيها فهي في هذه احداها الفعل دون القوة وذلك ان
القوة كما بينا يحتاج في اخراج ما فيها وهي ما هي قوة عليه الى
الفعل الى علة يخرجه اليه فيلزم لذلك ان يكون العلة التي لا علة
لها علة وهذا محال فيلزم من استحالة هذا وجوب نقيض
ما لزم وضعه هذا المحال وهو ان الكثرة للعلة بالقوة
ويلزم هذا ان يكون بالفعل فالكثرة اذاً للعلة بالفعل لا

ولنقض هذا ايضا لزم ان الكثرة للعلة بالقوة

بالقوه

بالقوه واخرى منها جهة الذات ايضا وذلك انه قد ثبت
انها بالحد كثيرة اذ الكثرة لازمة للحد من قبل اجزائه وما يدل
عليها اجزاء الحد ذاتية للمحدود ولا محالة فالكثرة الذاتية اذاً
واجبة للعلة واما وجوب جهة الحد فقد تبين ذلك في كلامنا في
اقسام الكثرة واقد اتينا على ابانة اقسام الكثرة التي يصح وجودها
للعلة والجهات التي يصح لها وجودها منها على نسق ذلك بالفحص
عن عدد المعاني التي هي اكثر من واحد التي يوصف بها العلة الاولى
وماهيا تها بتاييد ذي القدرة التامه فيقول
اذ كان كل ما يظن موجوداً لا يخلو من ان يكون اما ظاهر الجوهر
والاثر معا واما اعني بالاثر ههنا لا ما يوثره وما يتاثر به الجوهر
فقط بل جميع اللواحق التي يلحقه واما خفي الجوهر ظاهر الاثر
واما خفي الاثر ظاهر الجواهر فاما هو خفي الجوهر والاثر معا
لا سبيل لنا الى ان نتصور شيئا من معناه ولا من لواحقه و
اكثر ما يقع في اوهامنا منه اضافة مخترعة الى الظاهرات
وهي مغايرة لها ايانا فلذلك لا نقدر على تمثيله لشيء من الموجودات

وما هو ظاهر الجوهر والاثر معا وكالنار مثلاً فان جوهرها ظاهر
للعيان واثرها بين للحس وما كانت هذه حاله فلا سبيل لنا
الى ان نطلب معرفة جوهره والظاهر من اثاره لبيانهما واما الظاهر
الجوهر الخفي الاثر وكالخربق مثلا فان جرمه محسوس وفعله الذي
هو اسهال السوداء مثلا خفي قبل الامتحان والتجربة وهذا
الضرب يستدل بظاهر جوهره على خفي اثره واما الخفي الجوهر
الظاهر الاثر وكالنفس والعقل والباري جل وتعالى وكا
السبب في جذب المغنطيس الحديد فانه غير ظاهر الذات
وبين الاثر اعني الجذب للحديد وهذا الضرب يستدل بظاهر
اثره على خفي جوهره ولا سبيل الى تصحيح اثبات صفة له و
لا نفيها عنه الا من تلقاء اثره فما اوجب اثره وجوده له
اثبت وما الزم ارتفاعه عنه نفي ومن البين الذي لا خفاء به
والمعروف الذي لا مرية فيه ان الباري جل اسمه انما
هو من الضرب الرابع من هذه الضروب اذ كان جوهره خفيا
لا يدرك ماهيته واثاره في خلائقه واضحة لا تخفى وعلاماته

علامحا تبرا يا ه لا يجحد لا يعني بما شهدت به اثاره لزم اثباته وما
رفعه افعاله استحق نفيه عنه ومما لا يحتاج فيه شك ان وجود
خلائقه بعد لا وجود ما موجب وجوده وقدرته اما الجود فمن قبل
ان كل موجود بعد عدم يفتقر لا محالة علة مخرجة له الى الوجود من
العدم وهذه العلة من الاضطرار ان يكون اما ذاته وهذا محال
وذلك انه يلزم ان يكون ذاته معدومة وموجودة معا اما
معدومة فلانه لما يوجد بعد واما وجوده فمن قبل انها قد وضعت
علة لذاتها ومن الضرورة ان يكون العلة موجودة ان كانت
مرسعة على ايجاد معلولها وذلك ان مما لا يمكن تصوره فضلا
عن وجوده ان يكون المعدوم سببا لوجود شي فغير ممكن اذا
ان يكون علة المعلوم المخلوق ذاته فعليه اذاً غيره وهذا الغير
فواجب ضرورةً اما ان يكون الموجب لوجود معلوله ذاته
فيكون فعله ذاتيا اعني صادراً عن ذاته كفعل النار الاسخان
وفعل الثلج التبريد وفعل الشمس الاضاءة ولذلك يكون
فعله وذاته موجودين معا لا يتقدم احدهما قرينه ولا يبقى

احدهما بعد ارتفاع قرينه فان النار متى وجدت ذاتها يوجد
اسخانها ومتى يوجد اشخانها يوجد ذاتها وكذلك البريد والثلج
والاضاءة والشمس الا ان الخلايق وجوده بعد عدم و
خالقها جل اسمه موجود في حال عدمها والدليل على ذلك ان
جميع الاشياء التي يشار اليها باسم الخليقة لا يخلو من ان يكون
من شانها ان يقال على اكثر من واحد وهذه هي الكليات و
الامور العامية كالاجناس والانواع واما ان لا يكون
من شانها ان يقال على اكثر من واحد وهذه هي الاشخاص
والامور الوحيدة ومن البين ان الامور العامية والكلية
يحتاج في وجوده الى اشخاصها ليوجد فيها وذلك ان
الاشيا الموجودة بذاتها انما هي الاشخاص فاما الامور
العامية فانما قوامها ووجودها الوجود الذاتي في جزئياتها
واشخاصها واذ كانت الاشخاص كزيد وعبد الله وخالد
وهذا الفرس وهذا الثور وهذا الغراب وهذه الشجرة
وهذا الاصل من النبات وهذه الحجارة وما اشبه ذلك

من الاشخاص موجودة بعد عدم وذلك اما اي واحد منها
تاملناه وجدناه موجودا بعد عدم وذلك من امره ظاهر للعيان
مستغن عن تكلف البرهان والبيان فمن البين ما يحتاج الكليا
في وجوده اليها فلا قوام له دونها موجود بعد عدم فقد ظهر اذا
ان الاشيا التي يشار اليها باسم الخليقة كلياتها العامية و
باتها الشخصية موجودة بعد عدم فاذ كان هذا هكذا فليس وجوده
عن علتها موجودا ذاتيا فوجوده اذا عن علتها وجودا اختياري
وكل موحد شيئا باختياره فواجب ضرورة ان يكون اختياره
اياه اما قسرا كالاختيار المضطهد فعل ما يكرهه لقسر مضطهد
اياه على ذلك كالمجبر على حلول مضيق المجالس والمقهور على قتل
ولده لاليم عذاب يجري عليه باستناعه ومن المحال الشنع
ان يكون العلة الاولى مقسورة على فعلها وذلك انها ان
كانت كذلك فقاسرها هو العلة في وجود معلولها وهو علة
لها ايضا في ايجادها معلولها فيلزم لذلك ان يكون ذات
علة وغير ذات علة اما ذلك علة فمن قبل الوضع بانها مقسورة ذات

مما هو عليه الايجاد وفعلها وذلك ان نسبتها حينئذ اليه نسبة الاداة
الى الفاعل بالاداة ومن البين لان الفاعل هو محرك للاداة
في فعل المفعول بها فهو اذا علة لحركة الاداة وعلة لتحركها فهو
علة لها واما غير ذات علة فمن قبل وانها اذ كانت علة
العلل الا يكون وانت علة وليست ذات علة وهذا محال وقد
يلزم وضع العلة مقسورة ان يكون قاسرها موجودا او معدوما
معا اما موجودا فمن قبل الوضع وذلك انها اذ كانت مقسورة
على ايجاد ما سواها فقاسرها من الضرورة موجود اذ غير ممكن
ان يوجد المعدوم قاسرا واما معدوم فمن قبل انها لم
سواها بعد عدم على ما قد تبين وهو سواها فقد كان لا
محالة معدوما والا لم يمكن ان يوجد بعد عدم موجودا
والا لم يكن ان يقسرها على ايجاده فقد كان اذا معدوما
وموجودا معا وهذا خلف فما لزم وضعه هذا المحال محال
وذلك هو ان ايجاد العلة معلولاتها ليس بقسر قاسر لها
واذا كانت موجدة لمعلولاتها باختيار من غير قسر فقد لزم

ضرورة ان يكون ايجادها معلولاتها بالجود واما
القدرة فليس وجودها للعلة من قبل ان معنى القدرة
هو القوة على فعل شيء وترك فعله فاذ كانت قد اوجدتها
فليس يمكن ان يظن بها انها لا قوة لها على ايجادها فان كانت
غير قادرة على ترك ايجادها فقد يجب احد امرين اما ان
يقال انها موجودة لا بعد عدم فيلزم ان يكون موجده بعد
عدم وموجوده لا بعد عدم وهذا محال اما موجده بعد عدم
فلما هو ظاهر للعيان من عدم بعضها وهي الاشخاص احيانا ووجودها
بعد ذلك وعدمها بعد الوجود وما دام عليه البرهان ايضا من
وجود البعض الباقي وهو الكليات بعد عدم وعدمه بعد الوجود
واما موجودة لا بعد عدم فمن قبل الوضع ان عليها الموجبة
لايجادها لا قوة بها على ترك ايجادها فهي اذا موجودة بعد
عدم وغير موجودة بعد عدم وهذا محال فما لزم وضعه هذا
المحال محال وما لزم وضعه هذا المحال هو ان العلة غير قادرة
فليست العلة اذا غير قادرة فليست العلة اذا غير قادرة

من الاضطرار ولما كان وجود الخلائق ليس هو وجوداً ا
كيف ما اتفق بل وجودها على غاية الاتقان والاحكام واما
القصد والحكمة فيها ظاهرة بينة للعيان فان جوهر كل واحد
من اجزاء كل واحد من المخلوقات وعددها ومقاديرها و
اشكالها ونسبها ووضعها وترتيبها ونصبها وما يوجد لها و
اماكنها وازمانها وافعالها وانفعالاتها وبالجملة جميع
لواحقها ولوازمها الذاتية لها هي على افضل ما يكون من التهيؤ
للتادية الى اغراضها المقصودة بها اليها على ما قد تبين ذلك
على التفصيل والتحصيل الفلاسفة من اليونانيين والاخذون
عنهم من المحدثين في كتبهم ولعسى قرب تناول ذلك على مؤثري
معرفته عن اطالة المقالة باعادته فيها وهو مع ذلك مدرك
بالحس وغير ممكن ان يوجد على ما هي عليه من هذه الحال من الاحكام
والاتقان الا من عالم بمقصده وحكيم خبير بوجهه واذ ذلك
كذلك فقد لزم ضرورة ان يوصف العلة بالحكمة مع الجود و
القدرة اذ كانت آثارها موجودة في الخلائق ومن الظاهر الذي

لا يفهم خلافه ان معنى الجود غير معنى الحكمة ومعنى القدرة
غير معنيهما ومما لا خفاء به مع ذلك ان ذوات المخلوقات
يتكامل وجودها بهذه الثلثة الآثار من آثار الخالق جل وتعالى
وتستغني بها في وجودها على ما هي عليه عن معنى مانع سواها فالصفات
اذاً التي تشهد بوجودها للباري جل وتعالى آثاره الظاهرة في خلائقه
التي تضطر اليها في وجودها على ما هي عليه وتستغني ذلك بها عن
غيرها هي هذه الثلثة المذكورة اعني الجود والحكمة والقدرة لا اقل
منها عدداً اذ كان اي هذه حذف اوجب حذفه حذف الموجود
من اثره في الخليقة وحذفه مكابرة فحذف ما يوجبه اذاً باطل
ولا اكثر منها اذ كانت الخلائق مستغنية في وجودها على ما هي
عليه عن اثر آخر من آثار الخالق تبارك اسمه غير ما ذكر بل قد
يتكامل وجودها على هذا الاتقان الذي هي عليه بهذه الآثار
وحدها فقد ثبت اذاً كمية عدد صفات الباري جل اسمه عن
ذكره فانها ثلث وماهي وانها الجود والحكمة والقدرة هذا
ما اردنا ان نبين وهذا كان غرضنا في هذا القول

واذ قد بلغنا هذه فلنختم هذه المقاله مع حمد الله ذي الجود والحكم

والحول ولي العدل و واهب العقل متصل دايم على حسن توفيقه

ومعونته و توكل عليه و استعانه به فهو حسبي كافيا ومعينا وله

الشكر كاستحقاقه واني لاعلم ما انه في هذه المقاله سماس

موا قعه من الناظرين فيه بحسب تباين افهامهم ولعارت

او هامهم فليستهزئ به بعضهم و يسخر منه وهم الحزب الذين

لم يالفوا الاقاويل المنطقيه والقياسات اليقينيه ولم

يتعهدوا الا الاحتجاج بظواهر الالفاظ دون التمييز لحقايق

معانيها و يستصغره بعضهم و يستحقره وهم المعنيون

في جلايل العلوم والمويدون لفضايل العلوم ويقبله بعضهم

ويعجب به اما لحسن رايهم في مخترعه واما لقرب

متناول متضمن عليهم فيوثرونه لذالك على ما يعجبهم

منه وان كان منه افضل وما يصعب عليهم وان

كانت معانيه اتم واكمل ويعني بعضهم على جميعه

بالصدق والصحه ولا يعترضهم فيه شك ولا شبهه

اما الفضل بقادلعامر اهل الفضل منهم في العلم بمواضع

منها حلها الاستحق من اطاله المقاله بالمبالغه في شرحها

ووصلها بمبداها على تجاوز ذلك فيها على احمال العبارة

عنها واقتدارهم على دقايقها بالطيف قرايحهم و

تحصيل حقايقها لتشريف بداهيهم واما الخفا ووعر هذه

المسالك الناجمه من هذه المواضع على المبتدين بالنظر لضعف قواهم

عن تاملها وان المتوسطين القوه في الصناعه النظريه الذين يبدو منهم

العمم المشكله لتجاوزهم لعصل قواهم على قوى الساذجين مراتبهم

في النظر ويحسبهم الوالي اليه لقصورهم عن منازل الخير المحترين

فيعلقون بهذه المقابس ويتصلون بها الى الغمر والعناد

ويسعون في هذه الحادس ويتوصلون الى البهر والكناد فان

هذا الفصل بعد ختم هذه المقاله ينبههم على ذلك لئلا يتسرعوا الى

الحتم ما اول عارض ظن سانح او يبادروا في الحكم على اول خاطر واهم

لايح يكبر بعد تدبر وتفكر كيلا يستوجبوا التبكيت والعدل العدو لهم عن التثبت

للتحقيق في القول والاعتقاد والفعل بهدايته وتسديده وهو حسبنا ونعم الوكيل

ولاحول ولاقوه

الا بالله

به

الصدور والنعم وللذين قبلنا وليكم والانعام الله القضاه

